



NUESTROS GRIEGOS Y SUS MODERNOS

ESTRATEGIAS
CONTEMPORÁNEAS
DE APROPIACIÓN
DE LA ANTIGÜEDAD

TEXTOS REUNIDOS POR
BARBARA CASSIN

 ACCESO
ABIERTO

MANANTIAL

Los textos de este volumen (presentados en un coloquio organizado por Barbara Cassin con el apoyo del Colegio Internacional de Filosofía y el Centro Nacional de Investigaciones Científicas) no son una suma de comunicaciones heterogéneas, sino el resultado de un particular dispositivo: el *agōn*, término griego que a la vez designa el juego, el combate y el proceso de representación teatral. Cada uno de los «protagonistas» tomó distancia respecto de su propia posición y explicitó su horizonte de interpretación.

Pero no se trata solamente de la manera, violenta o furtiva, como cada uno construye a sus griegos; en «*Nuestros griegos y sus modernos*» la problemática tiene un sentido doble, ya que en estas «estrategias de apropiación de la Antigüedad», el genitivo debe entenderse tanto en su valor objetivo como subjetivo: la Antigüedad se ha apropiado de la historia, y nosotros somos víctimas de esa apropiación.

Autores

Éric Alliez, Elizabeth Anscombe, Pierre Aubenque, Jacques Brunschwig, Rüdiger Bubner, Christine Bucci-Glucksmann, Barbara Cassin, Catherine Chevalley, Jean-François Courtine, Michel Deguy, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Umberto Eco, Terence Irwin, Guy Le Gaufey, Michel Nancy, Paul Ricœur, René Thom, Francis Wolff.

Nuestros griegos y sus modernos

Estrategias contemporáneas de
apropiación de la Antigüedad

Textos reunidos por Barbara Cassin

Manantial

Título original: *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*

Éditions du Seuil, París

© Éditions du Seuil, mayo 1992



Colección: Subjetividad e historia

Directores: Ezequiel de Olazo y Diana S. Rabinovich

Traducción: Irene Agoff

Diseño de tapa: Gustavo Macri

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina

© 1994, de la edición en castellano, Ediciones Manantial
Uruguay 263, 1° piso, oficina 16, Buenos Aires, Argentina
Tel.: 372-8029

ISBN 950-9515-89-2

Derechos reservados

ÍNDICE

Nota preliminar	9
Presentación, <i>por Barbara Cassin</i>	11

PRIMERA PARTE A CADA CUAL SEGÚN SUS GRIEGOS

1. <i>La historia de la filosofía, ¿es o no filosófica?</i>	17
Sí y no, <i>por Pierre Aubenque</i>	19
No y sí, <i>por Jacques Brunschwig</i>	33
Apéndice. Hacer historia de la filosofía, hoy, <i>por Jacques Brunschwig</i>	53
2. <i>Los modelos políticos griegos</i>	73
¿Qué modelos, qué política, qué griegos?, <i>por Michel Narcy</i>	75
Del organismo al picnic. ¿Qué consenso para qué ciudad?, <i>por Barbara Cassin</i>	85
3. <i>De una actualidad científica de los griegos</i>	109
La física cuántica y los griegos. Dos ejemplos y un problema, <i>por Catherine Chevalley</i>	111
Un ejercicio en apropiación, <i>por René Thom</i>	137

4. <i>La Grecia de Gilles Deleuze y la de Jacques Derrida</i>	153
Ontología y logografía. La farmacia, Platón y el simulacro, <i>por Éric Alliez</i>	155
Tríos. Deleuze, Derrida, Foucault, historiadores del platonismo, <i>por Francis Wolff</i>	169
Comentarios, <i>por Gilles Deleuze</i>	181
“Nos-otros griegos”, <i>por Jacques Derrida</i>	183

SEGUNDA PARTE CON ARISTÓTELES Y SIN ÉL

1. <i>¿Qué le inspira a usted la Poética?</i>	203
De Aristóteles a Poe, <i>por Umberto Eco</i>	205
Una reaprehensión de la <i>Poética</i> de Aristóteles, <i>por Paul Ricœur</i>	219
La vida como obra, <i>por Michel Deguy</i>	231
2. <i>Aristóteles heideggeriano, Aristóteles lacaniano</i>	241
Una difícil transacción: Heidegger, entre Aristóteles y Lutero, <i>por Jean-François Courtine</i>	243
Lacan ante Aristóteles. De la estética, <i>por Christine Buci-Glucksmann</i>	261
Lacan-Aristóteles, ida y vuelta, <i>por Guy Le Gaufey</i>	275
3. <i>La acción de Aristóteles</i>	281
Verdad y razonamiento práctico, <i>por Elizabeth Anscombe</i>	283
Aristóteles y la filosofía práctica de nuestros días, <i>por Rüdiger Bubner</i>	291
4. <i>Leer más bien así que de otro modo</i>	299
Algunas aporías de la ciencia del ser, <i>por Terence Irwin</i>	301
Aristóteles y el <i>linguistic turn</i> , <i>por Barbara Cassin</i>	311
Los autores	325
Índice analítico	331

Nota preliminar

Los textos que se leerán fueron reunidos con ocasión del coloquio sobre *Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, que tuvo lugar en la Sorbona, París, del 10 al 13 de octubre de 1990, por iniciativa del Colegio Internacional de Filosofía y con el apoyo del CNRS (Centro Nacional de Investigaciones Científicas) y la colaboración del Ministerio de Cultura y de la Dirección del Libro, el British Council, el Goethe Institut, el rectorado de París y la Universidad de París IV. Vaya nuestro reconocimiento a estas sociedades, instituciones y organizaciones sin cuyo concurso nada de este emprendimiento hubiese sido posible.

No aparece editada la totalidad de las intervenciones que se pronunciaron. La causa suele estar en el propio dispositivo de las sesiones, con protagonistas flanqueados por discutidores a cuyo cargo estaba formular las discrepancias y relanzar el *agôn*, practicando la virtud epistemológica de la maldad: es difícil dejar registrado el *happening*. Encuentren la expresión de mi reconocimiento Luc Ferry, François Hartog, Nicole Loraux, Robert James Hankinson, Bruno Pinchard, Heinz Wismann, Glenn Most, Patrice Loraux, Paolo Fabbri, Franco Volpi, Carlo Natali, Jean-Luc Petit, Jonathan Barnes, Stanislas Breton, por orden de entrada en escena: todos ellos hablaron, revelaron y transformaron el campo de fuerzas en presencia, pero sin dejar huella escrita.

No todos los textos que se publican fueron pronunciados alguna vez, o pronunciados en esta ocasión, se trate de complementos que me parecieron necesarios (como la conferencia de Jacques Brunschwig, dictada en 1976 ante la Sociedad Francesa de Filosofía y que fue propuesta como telón de fondo a la reflexión sobre "Filosofía e historia de la filosofía"), de reequilibraciones temáticas o de comentarios como los de Gilles Deleuze, suscitados por la mera lectura de los textos.

Por último, el coloquio se gestó durante un seminario del Colegio Internacional de Filosofía llevado a cabo en 1989 y 1990, algunos de cuyos resultados se publicaron en el primer número de *Rue Descartes* (nº 1, *Des Grecs*, Albin Michel, abril de 1991): aquí tuvieron lugar las primeras confrontaciones entre historia y filosofía (Nicole y Patrice Loraux), filosofía analítica y filosofía hermenéutica (Jonathan Barnes y Monique Dixsaut), y las primeras grandes travesías (Enrico Berti, "Las estrategias contemporáneas de apropiación de Aristóteles"). Estas problemáticas, y sus representantes, estuvieron presentes más que nunca, físicamente o no, en el coloquio que todos ellos contribuyeron a forjar.

B.C.

PRESENTACIÓN

La grácil paloma que, en su libre vuelo, hiende el aire cuya resistencia siente, puede imaginar que lo hará mucho mejor en el vacío.

Kant, Introducción a la
Crítica de la Razón Pura

Somos la mano de Rodin, con sus pliegues, sus uñas de escultor, el carácter bronco propio del ser vivo, incluso cuando un vaciado lo coagula en posición. Y nos apoderamos no sin respeto, no sin ternura de un sueño de piedra, de un pedazo de cuerpo absolutamente bello al que un día u otro le inventamos una cabeza y unos miembros que serán para siempre de otra especie. Lo que está vivo, o casi, se adueña de su muerto, lo completa, lo pule: falsificación y uso de falsificación, así es nuestra apropiación de la Antigüedad. La Antigüedad o, mejor dicho, las Antigüedades, para servirnos.

Para despabilar definitivamente –si esto es posible– a todos los positivistas, nada más eficaz que dedicarse a comparar los artefactos, mostrando qué conveniencia llevó a fabricarlos. Quién se apropia de qué y cómo, o ¿qué contemporáneos, qué antigüedades, y de acuerdo con qué estrategias?

El término “estrategia”, por sí mismo más que apropiado, necesita explicación. Se trata en primer lugar, muy clásicamente, muy hermenéuticamente, de designar la instalación de horizontes de comprensibilidad. La orden más general a la que todas estas contribuciones responden es, en efecto, algo así como: explicité usted su horizonte de interpretación, que se comprenda cómo, con qué *hoc* confecciona su objeto. Explíquenos a nosotros, explíquese usted mismo sus intereses de conocimiento. Ayúdenos a pasar detrás de usted, entre bastidores, para que veamos cómo prepara sus jugadas, sus torsiones, distorsiones, desvíos; en resumen, sus maneras de ser-en. Esto es lo que, por ejemplo, o ejemplarmente, Umberto Eco y Paul Ricœur, tomando distancia respecto de su obra y de su cultura, decidieron hacer, con toda simplicidad y toda grandeza, respecto de la *Poética* de Aristóteles.

Pero lo hicieron también frente a frente, bajo la presidencia no formal de Jacques Derrida, rodeados por Paolo Fabbri y Michel Deguy: estas jornadas

y este libro quisieran establecer, en lugar de unas simples autorreflexiones o, peor, autocríticas, el esbozo de un dispositivo favorable a las iluminaciones, tanto de quienes hablan como de quienes leen: el dispositivo del *agōn*. El *agōn*, viejo como el mundo, como el mundo homérico en todo caso, es el resultado de un *agein*, de una acción de “empujar”, de “conducir”, ganado u hombres; es una “reunión”, una “asamblea”. Pero el despliegue griego de la palabra, nos dice Chantraine, difiere sensiblemente del latín *ago*, *agere*, o del sánscrito, porque está próximo a, y contaminado por, otro verbo griego, *ēgeomai*, que tiene la propiedad de decir simultáneamente dos maneras de estar a la cabeza: “marchar delante” y “pensar que”, “opinar que”. Hasta tal punto que el *agōn* griego acaba por designar las reuniones y los torneos que tuvieron lugar con ocasión de un “juego”, de un “combate”, de un “juicio” o de una “representación teatral”; cuatro modalidades posibles, entonces, del antagonismo entre competidores, luchadores, querellantes, actores que, todos ellos, de acuerdo con el sentido que adopta el término *agōnia* a partir de Demóstenes y Aristóteles, pueden sufrir “angustia” e incluso, *via* la latina *agonia*, estar en “agonía”. El *agōn* está ahí para relevar a la autointerpretación: si además es ilusorio querer salirse del propio horizonte, si toda la buena voluntad del mundo no permite pasar detrás de sí, entonces esta estrategia del dispositivo agonístico, de la confrontación entre tropos, tropos de horizonte y tropos de antigüedad, nos procura quizá los medios para ser por fin más inteligentes que nosotros mismos.

Los *topoi* se formaron como una suerte de pirámide de zócalo ancho pero vértice agudo. Confrontación primeramente, a todas luces siempre incompleta, entre disciplinas o métodos: filosofía, con historia, filología, filosofía política, ciencia, epistemología, literatura, crítica, psicoanálisis, híbridos e híbridos de híbridos. Y focalización en torno a un autor, sin duda definicional entre todos de nuestra “contemporaneidad”: Aristóteles; bajo todas sus formas: una obra, su *Poética*; una temática, la teoría de la acción; un texto, fragmentos de texto, en realidad, el libro *Gamma* de la *Metafísica*.

En efecto, una de las hipótesis posibles es que las diferencias se dejan leer también todas ellas en términos de corpus. No sólo cuáles son los objetos o trozos de objeto que arrancamos para nosotros y cuáles los que despreciamos, con la salvedad de tal o cual frase o palabra: lo que se lee por ejemplo de *Gamma* o de la *Ética a Nicómaco*. Sino también qué conexiones se operan: ¿Platón como apéndice de un estudio sobre la lógica estoica al lado de Lewis Carroll, o el *Fedro* como lectura indirecta de *Finnegans Wake*? ¿Lutero para hacer tratable a Aristóteles o el emblema de Aristóteles para elegir como a ciegas con qué forjar, entre referencias trágicas, sofísticas y barrocas, una ética de la estética? Cada cual con sus griegos, y a cada cual según sus griegos.

De camino, nos cruzamos necesariamente con dos inmensas problemáticas que invierten toda la filosofía de hoy. A buen seguro, la de la escisión ya trillada que declara su anemia pero no cesa de reinar en las prohibiciones, los menosprecios y los estilos, entre filosofía analítica, anglosajona, y filosofía hermenéutica, continental. Nuestro colega Aristóteles, que acaba de ser publicado por Clarendon Press, ¿es, como sugería una humorada del oxo-

niense Filonus-Barnes, y con el mismo título que Wittgenstein, un medio para comprender la verdad? ¿O sólo desconstruyendo la ilusión de proximidad surge una pequeña posibilidad de escuchar lo auténticamente viejo, es decir, de aprender lo nuevo? A lo cual se responderá, pruebas al canto, aunque tal vez con excesiva docilidad, que una bella y buena explicación textual como la de Elizabeth Anscombe hace volar la alternativa en pedazos.

Nos topamos finalmente con la problemática que subyace a la precedente: la relación entre filosofía e historia de la filosofía. En este punto merece ser cuestionado el provocativo y casi injurioso término “apropiación”. ¿Quién nos garantiza la constancia y fiabilidad del corte entre antiguo, moderno y contemporáneo? ¿Y por qué sospecharnos a nosotros mismos de apropiación, cuando se trata quizá de anamnesis, de afloramiento, de rozamiento?

Nuestros Griegos y sus Modernos. Esto para significar que no podría tratarse sino de una reciprocidad. Con “estrategias de apropiación de la Antigüedad” se juega de entrada el genitivo objetivo según el cual nosotros nos apropiáramos de la Antigüedad. Pero no menos que eso se juega, desde la segunda oreja, el genitivo subjetivo, en el sentido de que la Antigüedad se habrá apropiado de toda la continuación de la historia y, en cualquier caso, de nosotros. No es que nosotros seamos los Modernos previstos por esos Griegos, porque ciertamente ellos no preveían a ninguno más que a ellos mismos, y sus *palaioi*, en modo aristotélico-hegeliano, no hacían otra cosa que prepararlos, comenzar su lengua y su mundo. Sino porque somos cabalmente, lo queramos o no, sus Modernos, en el sentido de que tenemos necesidad de estrategias, sobre todo para desprendernos de ellos. Sea quien fuere nuestro Platón, y más aún si nuestro Aristóteles es tal como lo creo (tal que el pretendido *linguistic turn*, la pragmática trascendental, están con él detrás de nosotros), nos es preciso un inmenso y renovado trabajo para desapropiarnos de ellos un poco, para pensar con ellos sin ellos. Lo cual equivale por cierto, simplemente, a seguir filosofando. Como ellos.

B.C.

I. A CADA CUAL
SEGÚN SUS GRIEGOS

1. La historia de la filosofía, ¿es o no filosófica?

SÍ Y NO

Pierre Aubenque

En un debate como el que se me solicitó tenga hoy con Jacques Brun-
schwиг, sobre una cuestión que reclama en principio una respuesta por sí o
por no y donde, como en los viejos debates retóricos, se espera que defendamos
respectivamente una u otra de las respuestas posibles, no carece de im-
portancia –todo el mundo lo sabe desde por lo menos Gorgias y hasta los or-
ganizadores de debates televisados– saber quién habla primero. Si se me per-
mite utilizar metáforas militares en un debate consagrado a “estrategias”, di-
ré que el primero en hablar avanza por terreno descubierto y deja tiempo al
adversario para preparar su contraofensiva. Pero, por otro lado, él elige las
armas y el terreno, y disfruta, por decirlo así, de la curiosidad todavía no em-
botada de los testigos. Su mejor recurso para sacar partido de la situación es
defender primero él mismo lo que Aristóteles llamaba una “tesis”, es decir, un
“pensamiento paradójico” que deba no obstante, para poder ser sostenido, o
respaldarse en una autoridad (aunque aquí no vamos a respaldarnos en auto-
ridades) o, a falta de esto, tener al menos “un argumento para él”.¹

Pero, ¿dónde está aquí la tesis, la “paradoja”? Si Jacques Brun-
schwиг hubiese hablado primero (acabo de enterarme de que no es el caso) a fin de sos-
tener, según una fórmula que se le atribuye,² el carácter no filosófico de la

1. *Topiques*, I, 11, 104 b 19-28, trad. J. Brunschwиг.

2. Me refiero a su comunicación del 22 de mayo de 1976 ante la Sociedad Francesa
de Filosofía, “Faire de l’histoire de la philosophie, aujourd’hui”, *Bulletin de la Société
française de philosophie*, n° 70, 1976, reproducido como apéndice a este capítulo (*infra*,
págs. 53-71), especialmente pág. 98 (= 79), 103 (= 92). Todas las demás referencias a
Jacques Brunschwиг remiten, sin otra indicación, a este texto.

historia de la filosofía, al menos de aquella que él entiende practicar, yo le hubiese objetado indefectiblemente que esta extraña pretensión contradice la conciencia habitual de los historiadores de la filosofía, quienes generalmente juzgan su actividad como filosófica, y también la opinión común de los usuarios según la cual, para comprender un texto filosófico difícil, uno mismo tiene que ser filósofo o, si no lo es, recurrir a la ayuda de esos mediadores que son precisamente los historiadores de la filosofía. En la actualidad, éstos ya no son doxógrafos, es decir, coleccionistas de opiniones, sino “intérpretes”, es decir, en el sentido propio del término, traductores: ahora bien, para traducir no sólo se necesita un conocimiento técnico de las lenguas, sino también un mínimo de intuición común, de *Einfühlung*, de congenialidad entre el autor traducido y su intérprete. Podríamos multiplicar los argumentos.

Pero soy yo el que empiezo. Así pues, presentaré como paradójica la tesis que aspiro a defender, la del carácter filosófico de la historia de la filosofía. En efecto, si nos remitimos a la concepción de la historia hoy vigente según la cual la historia es una ciencia, o sea que está formada por un conjunto de proposiciones verificables, o por lo menos falsificables (aun si se admite cierta subjetividad en la elección de las preguntas formuladas por el historiador y en el recorte de su objeto), no puede menos que considerarse exorbitante la excepción que podría constituir una historia filosófica de la filosofía. A nadie se le ha ocurrido exigir y ni siquiera aceptar que una historia de la geometría sea geométrica, es decir, que esté conducida *more geometrico*. Si la historia de las ciencias en general pudo constituirse como disciplina científica, no es porque sea historia de las ciencias sino únicamente porque es historia. Es ni más ni menos científica que la historia de las instituciones o que la historia de las costumbres. En verdad, podría objetarse que para hacer historia de las matemáticas uno mismo tiene que ser por lo menos un poco matemático, a fin de saber de qué habla y, en particular, de saber justipreciar, fijándose en tal o cual detalle técnico que escapa al profano, la realidad o importancia de una innovación, de un retroceso y hasta de una revolución. Asimismo, se admite en general que el historiador del arte debe poseer una especie de afinidad electiva con el objeto sobre el que trata. Éste es el argumento de la *Einfühlung*, que invoqué hace un rato un tanto prematuramente y que, por lo tanto, no valdría solamente para la filosofía. Pero acto seguido es preciso añadir que, en la concepción moderna de la ciencia —y no me refiero únicamente a la concepción positivista, sino al consenso que parece caracterizar a la comunidad científica, incluida la de los historiadores—, la connaturalidad del sujeto y el objeto de la historia, que parece ser un requisito mínimo de su práctica, aparece más como un obstáculo a la científicidad de la disciplina que como su condición. La ciencia, y en particular la ciencia histórica, no supone identificación sino, por el contrario, distancia y toma de distancia. Aparte de que indudablemente no le agradaría dedicarse a ella, imaginamos perfectamente cómo se impacientaría un matemático mutado en historiador de las matemáticas ante las lentitudes de esta historia, y cuánto se vería tentado, respaldándose en su saber actual, a resumir a los intermediarios, borrar los tanteos, simplificar los procesos. Un historiador de la música que

a su vez gustase mucho de ella sería seguramente parcial en sus recortes, en sus exclusiones (¿qué pertenece a la música y qué no?), etcétera.

Digamos que el *habitus* del historiador no es el mismo, no debe ser el mismo que el del practicante de la disciplina cuya historia él describe. Al *habitus* del historiador le corresponde en particular la neutralidad axiológica, lo que quiere decir una indiferencia al menos metodológica respecto del *valor* de aquello a lo que se refiere, que él no puede erigir como criterio de sus decisiones metodológicas. En cuanto al mínimo de afinidad requerido entre el historiador y su objeto, podríamos decir, junto con Aristóteles, que, para que este requisito se cumpla, hace falta y alcanza con que el historiador posea una "cultura" correspondiente al dominio al que se aboca:³ el historiador de la medicina debe poseer una cultura médica; no es necesario que sea médico y quizá resulte preferible que no lo sea.

¿No valen también estos argumentos para la historia de la filosofía? Me parece que le son difícilmente aplicables; de hecho, pero también de derecho. Que le sean difícilmente aplicables de hecho no constituiría aún un argumento decisivo contra la subsunción de la filosofía bajo el género común de las historias de las disciplinas. Porque la dificultad de aplicar, por ejemplo, la regla de la objetividad, de la indiferencia axiológica, se encuentra en todos los ámbitos en los que trabaja el historiador. Que sea difícil hacer historia de la filosofía sin interesarse por la filosofía y sin tener intereses filosóficos, esto constituye una evidencia bastante grosera, pero que valdría también para la historia de las religiones, para la historia del arte, etcétera, y que por lo tanto no alcanza para dotar a la historia de la filosofía de un estatuto especial. Pero me parece que, en el caso de la filosofía, la dificultad de aplicar la regla habitual de la objetividad histórica es de fondo y se debe a la propia naturaleza de aquélla, de la que esa historia constituye además, recíprocamente, uno de sus reveladores, y no de los menos importantes.

Kant puede ayudarnos a plantear el problema. En la *Arquitectónica* de la razón pura (al final de la *Crítica de la Razón Pura*), distingue entre el conocimiento racional, que es *cognitio ex principiis*, y el conocimiento histórico, que es *cognitio ex datis*. Y considera el caso particular y recurrente, que es el que nos ocupa, en el que los *data* que la historia transmite son precisamente los *principia* y sus consecuencias, cuya articulación constituye el conocimiento racional. A primera vista, el caso no parece plantear muchas más dificultades: si me conformo con aprender de memoria y repetir el orden de las razones que constituyen un "sistema filosófico" como el de Wolff (éste es el ejemplo de Kant), sin sacar yo mismo a cada paso de mi propia razón (es decir, de la razón universal en mí) los diversos momentos del sistema que expongo, tendré un "conocimiento histórico de la filosofía de Wolff". Se trata sin duda, objetivamente, de un conocimiento racional (en la hipótesis de que Wolff proceda en forma racional), pero, subjetivamente, mi conocimiento es nada más que histórico. Se podría tener por un progreso el hecho de asimi-

larse uno hasta tal punto la objetividad del contenido que pudiera re-pensar por su propia cuenta (es decir, por cuenta de la razón en nosotros) el orden de las razones del sistema, y restituir así a la *cognitio ex datis* la racionalidad de su contenido, i. e. de una *cognitio ex principiis*. Pero, tratándose de filosofía, esta coincidencia es ilusoria; pues cuando re-pienso a Wolff (o a Kant o a Aristóteles), no puedo dejar de hacerle la “crítica” (es Kant el que habla) y de sentir que “a partir de fuentes universales de la razón, puede emanar el rechazo mismo de lo aprendido”. Dicho de otra manera, si los *principia*, recibidos primero como *data*, son verdaderamente re-pensados como *principia*, corren el riesgo, confrontados con otros “principios”, de que se cuestione su propio estatuto de “dado”.

Kant pasa a indicar que esta situación de no coincidencia entre el conocimiento histórico de un dado racional y la reconsideración racional de esto dado, no se encuentra en el caso de ese otro conocimiento racional que es el conocimiento matemático. Porque si aquí el alumno “comprende” (y seguramente esto es lo menos que se puede exigir) lo dado que aprendió, no puede sino re-producirlo, re-construirlo en forma idéntica, de suerte que no es sólo objetiva, sino subjetivamente como el conocimiento matemático, aun “dado” primero como libresco, vale también y de inmediato como conocimiento racional. La causa está, dice Kant, en que aquí el conocimiento no procede de ninguna otra fuente que de “los principios esenciales y auténticos de la razón”, que por añadidura son aplicados a la “intuición pura y por ello infalible” y que así quedan “excluidos ilusión y error”.⁴ A diferencia de las matemáticas, la filosofía —aquí Kant no lo dice, pero podemos suponerlo— no parte de una intuición infalible y, siendo un conocimiento por conceptos y no por construcción de conceptos, como las matemáticas, una y otra vez tiene que legitimar de nuevo sus conceptos propios y los principios en los que se ejercen, con un riesgo ineliminable de error. Kant saca de esto la consecuencia de que, entre las ciencias racionales, sólo es posible aprender la matemática y nunca la filosofía (a menos que sea históricamente): “En lo que concierne a la razón, a lo sumo se puede aprender solamente a filosofar”. Kant dice aquí que no se puede *aprender* la filosofía; un poco más adelante añadirá que no se puede aprender *la filosofía*, porque: “¿Dónde está la filosofía que se puede aprender, y quién la posee?”.

Una de las conclusiones que se sacan generalmente de este célebre texto (cuyo comienzo al parecer no se lee nunca), es que la filosofía no significa tradición, transmisión escolar de algo dado, sino ejercicio solitario y autónomo del pensamiento, del que la enseñanza no puede proporcionar en rigor más que ejemplos históricos siempre recusables, ejemplos de los que la razón pura podría prescindir. En lo que hace a nuestro tema, este texto parece reducir la historia de la filosofía a la porción congruente, la de un auxiliar pedagógico menor y facultativo; pero esta porción es tan congruente que se vuelve inexistente, siendo la historia de la filosofía, en última instancia, una

contradictio ex adjecto; porque, una de dos: o el historiador respeta la facticidad de las “filosofías” que estudia, pero entonces, reducidas al rango de dado factual, estas “filosofías” (que por lo demás Kant se pregunta si existen) no son ya la filosofía, que es y sigue siendo el acto de filosofar; o bien el historiador de la filosofía respeta la pretensión de “filosofar” de las doctrinas que estudia: entra en sus razones, se convierte entonces inevitablemente en juez de ellas y deviene así un filósofo de pleno derecho que, con su propia razón y por su cuenta y riesgo, acepta como verdadero o rechaza como falso lo que él deseaba meramente transmitir. Dicho con otras palabras, un *datum* que resulta ser al mismo tiempo un *principium* no puede ser recibido como simple *datum* sino en la medida en que se olvide que es *principium*; reconocido y comprendido de entrada como principio, cesa de ser un puro dado histórico para convertirse en incitación a pensar por uno mismo, y eventualmente contra él. El argumento de Kant según el cual no hay *historia* del filosofar, sino solamente una historia de las filosofías, puede invertirse: la historia de la filosofía no puede dejar de reconocer el *filosofar* detrás de las filosofías; entonces ella misma se convierte en un acto filosófico.

Pero pudiera ser que esta justificación del carácter filosófico de la historia de la filosofía sea vivida como demasiado general por la mayoría de nosotros, historiadores profesionales de la filosofía, y que no reconozcamos en ella la realidad de nuestra labor cotidiana ni de los problemas concretos que plantea. En lo que sigue trataré de demostrar que la ambivalencia de un *datum* presentado como *principium* y de un *principium* que se nos transmite primeramente como *datum*, pero que medimos inevitablemente con la vara de nuestros propios “principios”, acecha y provoca al historiador de la filosofía en su práctica más cotidiana.

Empiezo por el ejemplo más burdo. En nuestra relación histórica con el objeto que estudiamos, es muy difícil no partir de una idea preconcebida, o sea, no históricamente datada y presentada, sino admitida como un principio más o menos obvio. En la época no tan lejana en que se pretendía hacer una historia no metafísica —digamos, para resumir, positivista— de la filosofía, para hablar de la filosofía griega se utilizaban sin la menor crítica metáforas como las del nacimiento, el desarrollo o la aurora, que trasuntaban un presupuesto filosófico evidente: el de un progreso continuo de la humanidad hacia la madurez o las luces. Hoy, un amplio sector de la historia de la filosofía griega, y también el tipo de interés que ésta suscita en el público, están dominados por la idea inversa según la cual sólo los comienzos son grandes, y en consecuencia, después de la fulguración presocrática, sólo pudieron seguirse el olvido y el ocaso. Se me dirá que los historiadores *serios* de hoy no comparten tales prejuicios. Pero preguntaré: 1) ¿Es esto tan indudable? 2) ¿Es realmente necesario?

Enunciaré primero mis dudas en cuanto a la realidad de esta inexistencia de prejuicios. No hablo de quienes los anuncian sin tapujos y no disimulan que su interés por los griegos esté dictado ante todo por la esperanza de hallar aquí remedios o antídotos contra los males del mundo moderno, o por el

afán de captar en ellos, en su eclosión auroral (en un sentido esta vez positivo), las posibilidades todavía no liquidadas del “todavía no”. El disimulo es más habitual en el otro bando y ello por una razón totalmente honorable, además: la convicción de que el progreso es indisociable de la cientificidad y de que, por lo tanto, estar persuadidos de que hoy sabemos más que los griegos no es hacer ideología. El fondo de esta tesis tendría que ser discutido filosóficamente; si hay algo seguro, es que los griegos sabían *mucho más* que nosotros. Aparte de ello, no me parece que el presupuesto del progreso sea herméticamente más fecundo que el presupuesto inverso del ocaso: si éste suscita admiraciones a veces ingenuas hacia los “comienzos”, aquél conduce a tratar a los griegos con una condescendencia que arriesga desconocer el genio propio de sus soluciones, e incluso hasta su literalidad. ¿Qué historiador analítico de la filosofía no está persuadido en el fondo de que el problema del ser se resolvió, o se empezó a resolver, el día y solamente el día en que Bertrand Russell distinguió entre las tres funciones del verbo “ser”: existencial, identificatoria y copulativa? Desde ese momento, las discusiones sobre la parte central del *Sofista* de Platón se focalizaron —millares de páginas se escribieron sobre el tema— en el problema de saber si Platón descubrió o no la función copulativa del ser. Pero esta pregunta, ligada a una lectura retrospectiva y, como he dicho, condescendiente, ¿es la pregunta correcta, la que permite otorgar al texto el máximo de sentido? En todo caso, ¿es la única pregunta? ¿No encubre otras problemáticas posibles?)

Pero aquí no le estoy arrojando la piedra a nadie. La pregunta más unilateral y más exterior al espíritu del texto es siempre útil, susceptible de abrir una dimensión o una posibilidad. Creo sobre todo que este tipo de interrogación propiamente “anacrónica”, por apoyarse en “principios” que no son los del autor pero que le son retroactivamente impuestos, es inevitable. Exijo simplemente que el anacronismo sea consciente. Un anacronismo confeso está a medias perdonado. Controlado, puede hacerse fecundo: citaré dentro de poco algunos ejemplos.

Por desgracia, muchos historiadores de la filosofía que practican, como todos los demás, el anacronismo, se niegan a convenir en ello. Cuando un historiador analítico reconstruye una argumentación de Platón o de Aristóteles *mejorándola*, formalizándola, por ejemplo, está claro que su intervención descansa en la convicción tácita de que la lógica moderna *vale más* que la lógica titubeante y aún no tematizada que animaba al discurso prearistotélico, o incluso la lógica que Aristóteles no podía aplicar aún a sus propios escritos porque estaba elaborándola (Aristóteles no procede por silogismos). Se me responderá, con toda seguridad, que nuestra lógica, *la* lógica, es eterna, y que no es culpa nuestra sino de ellos el que los griegos todavía no la hubieran descubierto por completo o el que apenas si se aproximaran a ella, pese a que inconscientemente ya los regía. Pero esto implicaría juzgarlos desde nuestro punto de vista, y no desde el suyo. En este punto cabría polemizar: ¿cometemos un anacronismo si reprochamos a Heráclito, como ya lo hace Aristóteles, el ignorar el principio de contradicción? Creo personalmente que sí, pero agregó que este anacronismo permitió útilmente a Aristóteles “des-

construir" la filosofía de Heráclito, sin perjuicio de que permaneciera ciego a otros aspectos de esta filosofía juzgados hoy más interesantes. Se me concederá por cierto más gustosamente, porque se trata aquí de física (donde las verdades parecen menos "eternas" que en lógica), que es anacrónica una proposición del tipo: "Los errores de Aristóteles en su teoría del movimiento se explican por su ignorancia del principio de inercia".

Pero, ¿qué ocurre de hecho en la polémica cotidiana entre historiadores de la filosofía? Incluso un historiador dispuesto a admitir el carácter filosófico de su actividad considera irresistiblemente que, cuando critica por anacrónica, arbitraria o subjetiva la interpretación de otro historiador, no hace esta crítica en nombre de su propia filosofía (lo cual volvería su crítica igualmente anacrónica, subjetiva y arbitraria, en el sentido de "proveniente de su libre arbitrio"), sino en nombre de una Verdad intemporal que debiera suscitar a todas luces el acuerdo de todos. Pero, ¿acaso la intemporalidad no es la máscara harto acostumbrada de la ideología? (Así, en un artículo reciente dedicado a probar que, en su interpretación de la alegoría platónica de la caverna, Heidegger comete "errores" que, por añadidura, "no son ni interesantes ni fecundos",⁵ J. Barnes reprocha a Heidegger, entre otras cosas, haber escrito que en la alegoría de la caverna se consume un "cambio en la esencia de la verdad" (obra citada pág. 186). Más exactamente, Barnes supone, zalamero, que Heidegger no pudo querer decir esto (así como Aristóteles decía, a propósito de Heráclito, que "lo que se dice, no siempre es necesario que se lo piense"),⁶ porque, sostiene J. Barnes, "semejante constatación sería absurda: *las esencias no cambian*" (pág. 176, el subrayado es mío). Asombroso argumento, en verdad, pues, ¿de dónde sabe J. Barnes que las esencias no cambian si no es por el propio Platón, mientras que Heidegger, para criticar el platonismo, se sitúa ostensiblemente fuera de él? Que J. Barnes sea platónico y juzgue "absurda" una frase que contradice uno de los axiomas del platonismo, esto es un derecho suyo (con la reserva de que debería decir que la frase es falsa, no absurda). Pero que Heidegger no sea platónico y considere que una esencia (*Wesen*, además, que no es lo mismo que la *ousia* platónica) puede mutar, esto debería ser también su derecho, salvo que se entendiera el platonismo como la filosofía a secas. Es verdad que aquí se trata de interpretar a Platón y no a ningún otro. Pero, ¿hay que ser platónico para interpretar a Platón? Cabe dudar de que esto sea posible, pues para ser platónico primero hay que leer a Platón, y no a la inversa. Y el propio J. Barnes no piensa nada bueno —y tiene razón— de este tipo de interpretación circular e inmanente que intenta entender a Platón *ex Platone*. Son "los eruditos perezosos", dice, algo más adelante, quienes hicieron suyo "el dicho de Trendelen-

5. J. Barnes, "Heidegger spéléologue", *Revue de métaphysique et de morale*, 1990, pág. 190. Que Jonathan Barnes me perdone si no cité en sesión este texto que acababa de aparecer y que todavía no conocía. Lo que le concierne es, pues, un añadido de la versión escrita, que someto a su consideración.

6. *Metafísica*, Γ, 3, 1005 b 25 sq.

burg «Interpretar a Aristóteles *ex Aristotele*» (pág. 184). J. Barnes no es un erudito perezoso y por lo tanto no puede haber querido oponer a Heidegger, quien interpreta a Platón desde su propio punto de vista exterior, la sola autoridad de Platón mismo. En verdad, J. Barnes interpreta también a Platón desde su propio punto de vista, que es el de un platónico lógico posfregeano y posrusselliano. Por eso, algo más adelante, J. Barnes escribe (pág. 193) que la relación entre los cuatro empleos del verbo “ser” (a los tres empleos ruse-llianos agrega el “*einai* veritativo”) “nunca es tematizada por Platón, aunque en el *Sofista* parece acercarse un poco a esta problemática” (págs. 193-194, el subrayado es mío). Esto es lo que llamé antes condescendencia.

Al final de su artículo, J. Barnes corrige a Heidegger cuando trata de exponer, a propósito de la doctrina platónica de la verdad, “lo que Heidegger debió haber dicho” (pág. 190). Heidegger debió haber distinguido, explica Barnes, entre el “empleo objetivo” y el “empleo proposicional” del adjetivo “verdadero”. En el segundo caso, “el término «verdadero» puede interpretarse, desde el punto de vista sintáctico, como functor proposicional”. En el primero, el del empleo “objetivo”, “el término «verdadero» significa más o menos «real»” (pág. 191). Me detengo aquí para preguntar: ¿qué significa “objetivo”? ¿Qué significa “función proposicional”? ¿Qué significa “real”? Se me concederá sin duda fácilmente que estas expresiones son intraducibles al griego antiguo. Por lo tanto, no son conceptos platónicos; por lo tanto, no pueden entrar en el enunciado de *principia* cuyas consecuencias la filosofía platónica extraería. Ciertamente, es verdad que Platón, más que los presocráticos, “se aproximó” a estos conceptos modernos. Pero ésta es exactamente la tesis que sostiene Heidegger en el ensayo incriminado: la mutación en la esencia de la verdad, he aquí precisamente la emergencia de un concepto de verdad proposicional (que sólo con Aristóteles encontrará su definición canónica) y el olvido correlativo —en forma de subordinación, de puesta bajo tutela— de lo que Heidegger considera como la experiencia más original de la verdad, que es la verdad ontológica. J. Barnes no creía decir tanto, en el sentido de Heidegger, al llamar a esta verdad ontológica “objetiva”, es decir, ya madura para ser captada por un sujeto y para someterse al criterio de rectitud y adecuación: la verdad objetiva es, en buena terminología, la verdad tal como un sujeto se representa que es. Ahora bien, cualquiera que se acerque a los griegos buscando en ellos (sea con el temor o con la esperanza de hallarlos) objetos, sujetos (en el sentido de la subjetividad moderna), funciones proposicionales (en el sentido de Frege) y de la realidad (en el sentido, incluso si se lo olvidó, de la *realitas* de Suárez), comete anacronismos, interviene en el texto que interpreta con principios y presupuestos que son los de su propia filosofía; comete, pues, una violencia sobre el texto interpretado, por lo mismo que no lo repite, que no *puede* repetirlo, sino que, como decía Kant, lo “critica”. Pero, entonces, ¿con qué derecho reprochar a Heidegger el ejercer sobre los textos otra “violencia”, esta vez de tipo arcaizante? Se advierte por lo menos que el debate es aquí filosófico.) El valor de una interpretación no se mide por el hecho de que sea literalmente fiel o no a un objeto —el texto— escurridizo, sino por el hecho de que sea o no, como lo exige justamente J. Barnes, “interesante” y “fecunda”.

Se me dirá en este punto que subjetivizo demasiado la historia de la filosofía, que la expongo a la arbitrariedad de las interpretaciones y que desconozco una vez más el trabajo efectivo del historiador de la filosofía, cuya tarea es también y primeramente (Jacques Brunschwig dio admirables ejemplos de ello) establecer textos, traducirlos, hacer corresponder su forma con el sistema lingüístico en el que fueron escritos y su contenido con la historia social, política, económica de su tiempo. Se trata de un trabajo necesario y apasionante que, como todo trabajo histórico, conduce a proposiciones verificables o falsificables, eventualmente corregibles, cuya suma y coordinación generan un progreso ostensible en nuestro conocimiento de las filosofías, de las antiguas en particular.

Pero sigo pensando que, tratándose del objeto filosófico (utilizo aquí sin especiales escrúpulos el vocabulario de la modernidad), el discurso metateórico al que recurre inevitablemente el historiador de la filosofía excede en uno u otro momento los límites de la verificabilidad empírica. (El ejemplo más elemental, y con ello el más paradójico, es el del establecimiento del texto. Hay para esto reglas precisas; por ejemplo: se debe preferir la *lectio difficilior*. Pero, ¿qué cosa puede ser *difficilior* sin exceder los límites de la inteligibilidad? Y, ¿qué es la inteligibilidad? J. Bollack demostró que en el siglo XIX se rechazaron textos juzgados ininteligibles en nombre de una concepción de la inteligibilidad ideológicamente orientada. Pero la repulsa de toda conjetura, la idea de que todo texto transmitido posee una coherencia (que a menudo ya no es la del principio de contradicción), ¿no reflejan una decisión ideológica inversa, aquella que apuesta —tal vez equivocadamente— a la oscuridad?

Tomo otro ejemplo, que me parece singularmente importante: “El libro *Kappa* de la *Metafísica* de Aristóteles es inauténtico”. Esta frase debería ser competencia de la historia, respaldada aquí en la filología, y debería ser verificable o falsificable. Personalmente la considero verdadera y creo haber dado para ello buenas razones. Pero de esta verdad todavía no he convencido a nadie en un ciento por ciento. No me refiero a los que me dicen: “Soy filósofo y las cuestiones de erudición no me interesan”. Pero los mismos que, prestando atención a mis argumentos, me dicen: “Sí, tiene usted toda la razón”, casi siempre siguen citando imperturbablemente el libro *Kappa* como si fuera de Aristóteles. Y, de hecho, comprendo a estos últimos, aunque los desapruebe. Ellos piensan —hay suficientes indicios en este sentido— que este texto no es de puño y letra de Aristóteles. Pero, ¿qué texto es de puño y letra de Aristóteles? Por lo tanto, bien puede no ser de Aristóteles y sin embargo transmitir ideas y argumentos auténticamente aristotélicos (como ocurre, en otro terreno, con la *Gran Moral*). Yo pienso, por el contrario, que el contenido del libro *Kappa* no es aristotélico ni en su letra ni en su espíritu. Convendremos entonces —cosa que yo mismo hago, aunque no sea esto lo que me interesa aquí— en que el debate sobre la autenticidad no es enteramente zanjable sino sobre la base de argumentos filosóficos, y en que el propio concepto de “autenticidad” está aquí cargado de connotaciones filosóficas.

En el sumario de mi intervención había propuesto a la sagacidad del au-

ditorio, aparte de la proposición precedente y con vistas a una dilucidación de su estatuto, una serie de proposiciones que corresponden todas ellas, de una manera o de otra, a la historia de la filosofía:

- Sócrates dice, según Platón, que Protágoras dijo que la virtud puede enseñarse.
- Aristóteles sostuvo una doctrina de la analogía del ser.
- Al afirmar que todo móvil supone un motor en acto, Aristóteles contraviene el principio de inercia.
- Aristóteles es un gigante del pensamiento (Marx).
- Aristóteles fue el portavoz de la ideología de la clase esclavista en Grecia (*Grande Encyclopédie soviétique*, edición de 1950).
- Nietzsche es el platónico más desenfrenado (Heidegger).

Fácil será convenir en que varias de estas proposiciones, si no todas, carecen de sentido y, por consiguiente, no pueden aspirar a la verificabilidad como no sea con respecto a un contexto que llama a la interpretación. Tales proposiciones pretendidamente históricas son, desde este punto de vista, homogéneas a las proposiciones filosóficas a las que se refieren, del tipo: “El ser no es un género” o “El acto precede a la potencia”, que llaman primeramente a la comprensión y no se prestan a procedimientos de verificación, salvo al cabo de una mediación quizás infinita y que es, en todo caso, de naturaleza filosófica.

Si, en cuanto tales, las proposiciones de la historia de la filosofía escapan en gran parte a la verificabilidad, cabe preguntarse dónde reside el criterio de su validez.

Hace algunas décadas, la escuela estructuralista francesa (Gueroult, Goldschmidt), que seguramente hará época en la historia de la historia de la filosofía, propuso un criterio como el siguiente: la conformidad con la “organización demostrativa” del discurso filosófico según la había buscado el autor; dicho de otra manera, se trataba de comprender al autor como él mismo quería que se lo comprendiese. Así pues, Gueroult exigía que, para comprender a Descartes, se informase uno primero sobre “el método prescripto por Descartes para comprender su filosofía”. Y Goldschmidt fijaba así su programa: “Esforzarse en comprender las tesis de una doctrina a la luz de su propio método”; las tesis de Platón, pues, a la luz de su lugar en la estructura dialéctica de cada diálogo, tal como se la puede establecer a la luz del *excursus* metodológico de la *Carta VII*, suerte de manifestación de intenciones del método platónico. Este método exegético, si bien tuvo el mérito de recordar a los intérpretes la obligación de considerar la obra filosófica como un todo donde el modo de enlace de las partes —el orden de las razones— es él mismo significativo, tropezó, siendo por lo demás cuestión de ciertas filosofías más bien que de otras, con dificultades de aplicación frecuentemente insuperables. La estructura oficial de la obra, ¿constituye siempre su estructura efectiva? ¿El autor procede siempre como anuncia que lo hará? ¿Y dónde es aprehensible de manera más auténtica el anuncio del método? ¿En los textos publicados,

como en los Diálogos platónicos, o en los textos marginales, donde el autor toma cierta distancia respecto de su obra? Gueroult se niega a considerar las Cartas de Descartes, porque en ellas el orden de las razones no se deja reconocer. Pero Goldschmidt cree poder basarse en un texto de la *Carta VII* de Platón (texto cuya autenticidad fue por lo demás discutida) para descubrir en él la clave del método ejercido en los Diálogos. ¿En nombre de qué presupuesto que no sea filosófico rechazar, por añadidura, los testimonios concernientes a lo “no escrito” del platonismo? La polémica sobre la existencia y el contenido de las “doctrinas no escritas” de Platón (la expresión es de Aristóteles) debería girar alrededor de una cuestión de hecho: ¿profesó Platón en su enseñanza oral doctrinas diferentes —en la forma, pero también en el fondo— de las que se pueden desprender de sus Diálogos? Esto es lo que afirman numerosos testimonios que poseemos, pero estos testimonios, ¿son dignos de fe? La pasión con que se debate actualmente la cuestión a uno y otro lado de la Mancha y del Atlántico (un autor anglosajón califica de *repugnante* —en un sentido, creo, desgraciadamente bastante cercano al sentido continental— la tesis que atribuye a Platón doctrinas no escritas), muestra a las claras que este debate filológico-histórico está cargado de implicaciones filosóficas sobre el valor respectivo de lo oral y lo escrito, y sobre la manera en que *debe* presentarse un discurso filosófico digno de este nombre.

Pero se me dirá aquí nuevamente: el testimonio del autor, suponiendo que lo poseamos, ¿no es el más decisivo o incluso el único decisivo? Si, como escribió Jacques Brunschwig (pág. 93 *sq.*), “la historia de la filosofía es esencialmente una búsqueda del sentido perdido”, ¿no es tentador considerar que el autor sigue siendo de derecho el legítimo detentador de este sentido perdido y que, en consecuencia, la única ambición del historiador debe ser tratar de coincidir, partiendo de los textos conservados, con la intención supuesta del sentido y —agregaré yo, tratándose de una intención— del sentido unívoco? Tengo la impresión de que las noches de muchos historiadores de la filosofía, entre los que no me cuento, están pobladas por lo que llamaré el fantasma del teléfono: el anhelo y el temor a la vez de que el autor llegue a zanjar mi problema hermenéutico, “si yo pudiera telefonarle” (J.B., pág. 82). El ejemplo de algunos grandes pensadores contemporáneos cuyo número de teléfono no era demasiado difícil de conseguir, nos deja escépticos en este punto. Cuando se le pedía a Heidegger que decidiera un punto de interpretación de su obra, respondía en sustancia: “Arréglense”, o, en el mejor de los casos: “Comparen con lo que digo a este respecto en tal otro pasaje de mi obra”. Y Bergson no vacilaba en escribir a uno de sus intérpretes, sin que deba verse en ello ironía o adulación servil: “Usted me comprendió mejor de lo que me comprendí yo a mí mismo”.

¿Creemos de veras que, de poder interrogar a Platón sobre su obra —conforme el deseo formulado alguna vez por Yvon Lafrance,⁷ y que gobierna to-

7. Al defender su tesis en Nanterre el 28 de octubre de 1982. Cf. sobre este punto Y. Lafrance, *Méthode et Exégèse en histoire de la philosophie*, Montréal, 1983.

da su metodología—, éste tomaría claramente partido entre las diferentes interpretaciones del *Parménides* y del *Sofista*? Ni siquiera estoy seguro de que respondería unívocamente a la pregunta: “¿Hay ocho o nueve hipótesis en la segunda parte del *Parménides*?”. Mi sospecha en este punto es que Platón quiso enumerar ocho hipótesis, pero que habría encontrado retrospectivamente interesante el contrasentido neoplatónico que, al hacer de la tercera parte de la segunda hipótesis una “tercera hipótesis” autónoma, permite reestructurar dichas hipótesis de acuerdo con un esquema impar y extraer de esta estructura latente (aunque no buscada o no percibida por el autor) consecuencias filosóficas considerables, sobre el papel del tiempo en particular. Contrariamente a lo que presupone, creo yo, la manera “analítica” de hacer historia de la filosofía, no hay en filosofía ningún enigma o rompecabezas cuya solución, todavía ignorada, estaría inscrita en algún lugar, universo de esencias o intención del autor, oculto para siempre. El carácter inconcluso de toda obra filosófica, siempre abreviada por la muerte, traduce una inacababilidad más profunda, la de la interrogación misma. Este inacabamiento suscita la interpretación: el intérprete prolonga la obra en una dirección posible (hay, a todas luces, extrapolaciones imposibles), sin que pueda garantizar que esta dirección sea la única que la obra anunciaba o requería.

La posibilidad real que la obra no impone, pero autoriza, y que se sitúa siempre claramente entre dos zonas de imposibilidad, determina lo que llamaré la “plausibilidad” de la interpretación. La plausibilidad podría servir de criterio mínimo —débil criterio, estoy de acuerdo— para juzgar la validez de las interpretaciones. Llamo plausible a una interpretación que, sin venir impuesta por algún aserto explícito del autor, tampoco se ve contradicha por ninguno. Esa interpretación será más plausible aún cuando a posteriori pueda parecer confirmada por varios asertos marginales del autor mismo, quiero decir los que provienen no de la exposición en sí de la doctrina sino de la reflexión metadoctrinal (señalamientos adventicios, cartas, testimonios, etcétera), y que más posibilidad tienen de revelar lo no dicho del discurso oficial. Tales reglas no son lo bastante estrictas como para conducir a la unicidad. Hay interpretaciones imposibles, pero hay, tratándose de una obra grande, es decir, rica en potencialidades, varias interpretaciones plausibles. Entre estas interpretaciones, libradas en última instancia a la decisión filosófica del intérprete y a la reflexión ulterior del lector, nos esforzaremos por elegir la que garantice al texto simultáneamente el máximo de inteligibilidad (aquella que integre la mayor cantidad de partes de la obra) y el máximo de productividad (aquella que más haga pensar).

No hay aquí criterio decisivo de elección, pero hay una sanción retrospectiva de la historia. En la sucesión histórica de las interpretaciones, consecuencia de su conflicto por derecho inacabable, distinguimos espontáneamente (y con razón) entre interpretaciones profundas o bastas, productivas o estériles, interesantes o aburridas, importantes o fútiles, entre las que hacen época y las que se olvidan apenas propuestas (se me concederá, creo, que en la lista precedente los calificativos positivos se aplican, por ejemplo, sin de-

masiado esfuerzo a las interpretaciones neoplatónicas del platonismo). Estas distinciones no recubren, evidentemente, la distinción entre lo verdadero y lo falso. La sustituyen —a falta de algo mejor, si se quiere, pero con la libertad y responsabilidad que esto implica— en un dominio, el de la filosofía, donde nunca se está frente a asertos enteramente verificables, sino frente a interpretaciones, sean de primer grado, como sucede por parte del filósofo (quien interpreta el mundo, la ciencia, el arte, etcétera), o de segundo, como lo son las del historiador de la filosofía. Mi conclusión es que entre las interpretaciones de primer grado del filósofo y las metainterpretaciones del historiador de la filosofía hay homogeneidad y continuidad, y que, desde ese momento, hablar de una historia filosófica de la filosofía no es sostener una paradoja sino enunciar una necesidad de esencia: historia, porque no hay filosofía sin una *Wirkungsgeschichte*, sin prolongamientos; filosófica, porque estos prolongamientos, este “avanzar en el pensamiento”, *son* la filosofía misma.

NO Y SÍ

Jacques Brunschwig

Empiezo por algunas palabras personales, como si las palabras que fueran a venir después pudieran serlo menos.¹

Tengo algunas razones para suponer que mi presencia, aquí y hoy, se explica —no me atrevo a decir “se justifica”— por una fórmula que enuncié en una conferencia pronunciada en 1976 ante la Sociedad Francesa de Filosofía; el texto de esa conferencia fue publicado en el boletín de dicha sociedad, con la discusión posterior.² En efecto, creí poder abogar entonces por la causa de una “historia no filosófica de la filosofía”. Con respecto a esta expresión, de la que pronto harán quince años, me siento a la vez enteramente responsable y enteramente libre: no reniego de ella ni me siento su esclavo. Pero deberá perdonárseme si cedo a la facilidad de situarme hoy por referencia a ella; eso es, además, como supongo, lo que los organizadores de nuestro coloquio esperan un poco de mí.

Dicho esto, quisiera hacer seguidamente dos observaciones.

En primer lugar, la pregunta sobre la que hoy se nos invita a discutir y

1. El texto de esta comunicación reproduce, con pocos detalles de diferencia, el presentado durante el coloquio de octubre de 1990. Le dejé voluntariamente muchos toques de presentación oral. Además, no me alcanzó el tiempo para exponer mis reacciones al texto completo de la contribución de Pierre Aubenque, y me limité a expresar las que había podido esbozar como respuesta al sumario puesto a mi disposición. Procuré atender, aunque de manera harto insuficiente, a las estimulantes y profundas observaciones que me dirigieran los dos comentadores de nuestro debate, Patrice Loraux y Glenn Most, a quienes expreso mi más vivo reconocimiento.

2. Agradezco a Barbara Cassin y al editor del presente libro por haber honrado este texto, seguramente más de lo merecido, insertándolo como apéndice.

debatir, "La historia de la filosofía, ¿es o no filosófica?", no es del todo la que me hacía yo en 1976. La pregunta de hoy es una pregunta en modo indicativo, una pregunta de hecho que, al menos en un sentido, y trataré de demostrarlo en seguida, se parece a la pregunta por el color del caballo blanco de Enrique IV. Al ser una pregunta en indicativo, se interroga sobre una descripción que conviene o no a la historia de la filosofía. Esto hace que difiera totalmente de una pregunta en modo imperativo, optativo u obligatorio, que se interrogara por una norma que conviene o no prescribir a la historia de la filosofía. Esta pregunta por la norma sería: la historia de la filosofía, ¿debe o debería ser filosófica, o no? ¿Le interesa serlo, o no serlo, para ser una historia de la filosofía bella y buena? Las preguntas por descripción y las preguntas por prescripción son independientes: puede ser que la historia de la filosofía sea filosófica, y que esto sea una suerte o una calamidad; o que no lo sea, y que esto sea una suerte o una calamidad.

Mi segunda observación es que en aquella conferencia de 1976 no quise exactamente responder ni a la pregunta por descripción ni a la pregunta por prescripción. Mi propósito fue entonces, en cierto modo, describir mis propias normas; de ningún modo pretendí ponerme como ejemplo ni dictar a los historiadores de la filosofía lo que debían hacer; por el contrario, procuré mostrar que lo que hacía yo mismo tenía sentido siempre y cuando todo el mundo se cuidara de hacer otro tanto. Tengo, aún hoy, en alta estima esta concepción que llamaré "orquestal" de la vida filosófica (y de muchos otros aspectos de la vida intelectual, y de la vida a secas también): creo —y todo lo que veo me alienta cada día más a creerlo— que las cosas se estropean terriblemente cuando se empieza a pensar que los otros deberían tocar la misma música que la que toca uno.

Añadiré un segundo punto preliminar. Se me ha hecho el honor y el placer de asociarme, detrás de esta tribuna, a Pierre Aubenque. Es posible que haya quien espere ver instalarnos, él y yo, en las posiciones antagonistas que dibuja, en su intimidante "sí o no", la pregunta que se nos formula. Y es indudable que, en cierto sentido, nadie está mejor situado que él, no solamente para sostener en el plano teórico, sino también para mostrarlo con toda su obra, que la actividad del historiador de la filosofía es una actividad filosófica; más aún, una actividad filosofante. Lo que acaba de decir lo confirma clamorosamente. Al lado de él, con mi formulita supuestamente resonante de 1976, rápidamente me habría dejado yo encerrar en el otro miembro de la *antiphrasis*, en forma tal que uno y otro nos coaguláramos en la simetría artificial de los roles y las fábulas: el historiador filósofo y el historiador no filósofo, el águila y la rata, el germanófilo prendado de la síntesis y el anglómano apasionado por el análisis, y así sucesivamente. Es verdad que estamos aquí para debatir, o al menos para lanzar un debate; por eso no tengo la intención de practicar la esquivia ni de borrar los rasgos por los que me diferencio de él, o por los que, más simplemente, soy diferente de él. Pero de todas formas quisiera decir fuertemente que, durante los años que pasaron desde la lejana época en que trabé conocimiento y amistad con Pierre Aubenque, años durante los cuales trabajamos lado a lado, y más de una vez juntos, so-

bre temas afines, nunca me situé ni definí por contraste con él, o en oposición a él, y mucho menos aún en rivalidad con él. Si no publiqué nada que se acerque a su obra en cantidad y en calidad, no es en absoluto porque no quise, sino cabalmente porque no pude.

Unas frases preliminares más. Sólo hace muy poco me fue dado leer un sumario de la nutrida y profunda exposición que Pierre Aubenque acaba de presentarnos. Mi texto estaba ya preparado, y pude agregarle tan sólo algunas observaciones, para tomar en cuenta, al menos en una primera aproximación, las posiciones y proposiciones que en ella se formulan.

Dicho todo esto, trataré de interpretar correctamente el rol que se supone debo interpretar, y abordo el punto que es objeto de nuestra discusión.) La historia de la filosofía, ¿es o no filosófica? Espero mostrarme algo filósofo, sin embargo, al comenzar clásicamente por no responder a la cuestión planteada sino planteando otra. Esta otra cuestión, por supuesto, es: ¿qué quieren ustedes decir? Tenemos el derecho y hasta el deber de preguntarnos qué significa la pregunta que se nos hace, porque es claramente equívoca.

En rigor, podríamos destacar ya la ambigüedad de la expresión que conforma el tema de nuestra pregunta, esto es, “la historia de la filosofía”; volveré sobre ello algo más adelante. Pero donde los equívocos se disimulan es más bien del lado de su predicado, “filosófica”. La casualidad me brinda una nueva y muy reciente confirmación. Abro un libro que acaban de tener la gentileza de enviarme, una compilación de estudios sobre Platón y los estoicos publicada por uno de nuestros colegas italianos. Leo en el prólogo: “En cuanto al vínculo que une estos ensayos, está en el método que observé, tanto aquí como en la totalidad de mis trabajos, método orientado hacia una historia *filosófica* de la filosofía”. Nos enteramos más adelante de que este método consiste en una manera de leer los textos “que va derecho a los conceptos”. En este caso, ¿qué historia de la filosofía dejaría de ser filosófica? Prácticamente ninguna, supongo, fuera de la biografía de los filósofos o del estudio grafológico de su escritura.

Como lo muestra también este ejemplo, sería poco decir que el predicado “filosófica” está tomado en varios sentidos, que es un *pollakhōs legomenon*; porque es susceptible de distintos valores no solamente semánticos, sino también pragmáticos. No está destinado sólo a describir; también está destinado a juzgar, calificar y descalificar. [Supongamos que han escrito ustedes un libro de historia de la filosofía, y que les preguntan si su obra es una obra filosófica.] Será importante que piensen bien antes de responder. Porque si responden: “Sí, claro, ¿cómo podría no serlo?”, tal vez les digan: “Bravo, nos aliviará de todos esos comentarios eruditos puramente históricos, desabridos y sin alma”. Pero quizá también les digan: “¿No hubiera sido mejor que dejase su filosofía en el guardarropa, dado que es por fuerza rebuscada y deformante, y que intentara reconstruir los pensamientos investigados en su historia y su lógica propias?”. Por otro lado, si responden: “No, mi obra no es una obra filosófica; cuando hago historia de la filosofía intento abstenerme cuidadosamente de todo presupuesto, de cualquier toma de posición filosófica”, quizá les dirán: “Bien hecho, nos aliviará de todos esos libros cuyos auto-

res avanzan empujando delante de ellos a Heráclito, Platón o Spinoza, según la celeberrima técnica del escudo humano". Pero también puede ser que los miren con lástima, y les digan: "¿Cómo quiere comprender a los filósofos si no es filósofo, y si incluso basa su honra profesional en abstenerse de serlo?". Todos estos golpes están permitidos, han servido y vuelto a servir. Harían pensar fácilmente que nuestra pregunta ha picado el anzuelo, y que no tiene más función que permitir el montaje de esas trampas para cazar aquellas piezas que puede interesarnos cazar. Según me parezca buena o mala la filosofía que haya puesto usted en su historia de la filosofía, diré que ésta es filosófica, pero para elogiarlo por ello o para reprochárselo; y según que me parezca buena o mala la filosofía que usted *no* haya puesto en su historia de la filosofía, diré que ésta no es filosófica, pero para reprochárselo o para elogiarlo por ello.

Hagamos a un lado, pues, estos juegos y efectos polémicos. Propongo en nuestro auxilio intentar aclarar un poco la diversidad de sentidos posibles del predicado de nuestra pregunta. Podemos comenzar diciendo, muy elementalmente, me parece, que hay un sentido en el cual es trivialmente verdadero que la historia de la filosofía es filosófica, y un sentido en el cual es trivialmente falso que lo sea. Lo único curioso para decir, respecto de estos dos sentidos, es que están extremadamente cerca el uno del otro. Paso a explicarme.

En un sentido, es trivialmente verdadero que la historia de la filosofía es filosófica: a saber, en el sentido de que tiene por objetos a los filósofos, sus escritos, sus pensamientos, sus argumentos y sus doctrinas. [La historia de la filosofía es filosófica, digamos, en el mismo sentido en que la historia de la medicina es médica y en que la historia de la música es musical, es decir, en un sentido a la vez innegable, débil y poco interesante. La lectura de una historia de la medicina puede ser más o menos apasionante, pero no curará a nadie de ninguna enfermedad; la lectura de una historia de la música no hará resonar en oído alguno ninguna música, buena o mala; a lo sumo puede hacer oír de una manera nueva las músicas que se escuchan, si es que se escuchan. En este mismo sentido débil y poco interesante, la historia de la filosofía es necesariamente filosófica: a saber, en este sentido ella se ocupa, no de medicina, pintura o alguna otra cosa, sino cabalmente de filosofía. La única consideración que puede atenuar un poco la banalidad de esta proposición es que supone que la filosofía es un objeto adecuado para una historia, es decir, posee el grado conveniente de unidad (pese a su diversidad), de identidad (pese a los cambios que la afectaron), de autonomía (pese a los condicionamientos de todo orden que se le pueden encontrar). Estas diversas suposiciones no caen por su peso de una manera absoluta, e inclusive no caen en absoluto por su peso. Cada una de ellas podría ser impugnada de diversas maneras, en las cuales no es posible que nos detengamos aquí.

En otro sentido, es trivialmente verdadero que la historia de la filosofía no es filosófica: a saber, en el sentido de que no se preocupa por responder a las mismas preguntas que se hacen los filósofos. Los filósofos intentan responder a ciertas preguntas, cuyo campo está más o menos bien definido pero que tienen al menos cierto aire de familia. A ellos hay que leer o escuchar, si se interesa uno en estas cuestiones y si tiene curiosidad por conocer las res-

puestas. Los historiadores de la filosofía intentan responder a cuestiones de otro tipo o de otro nivel, que recaen sobre la manera (en el contenido y en la forma) como los filósofos intentaron responder a sus propias preguntas. Digamos, simplificando las cosas de manera muy burda: ¿quiere usted saber si el alma es inmortal? Lea a Platón, mejor que a sus comentadores. ¿Quiere saber qué entiende Platón por "alma" y por "inmortal", y cómo argumenta para demostrar que el alma es inmortal? Sabrá más al respecto —en principio— leyendo a los comentadores de Platón que leyendo a Platón; pero con esto no habrá avanzado más en cuanto al problema del destino de su propia alma, la de usted mismo. El historiador que escribe un libro sobre el problema X en el filósofo Y se interesa primordialmente por Y, y, en cuanto al problema X, sólo se interesa en él de manera secundaria y derivativa, o sea, en la medida en que el propio Y se interesó en dicho problema; si no fuera así, sería filósofo, escribiría un libro sobre el problema X y a lo sumo haría figurar las ideas de Y sobre este problema en la pregunta con que encabezaría su libro. Y lo mismo sucede paralelamente con los intereses del lector de los libros que ese historiador o ese filósofo producirán. Escribir una historia de la pintura es completamente distinto de pintar un cuadro; leer una historia de la música es completamente distinto de ir a un concierto. El historiador de la filosofía, en el sentido estricto del término, no filosofa.]

Insisto un poco sobre esta fenomenal banalidad, porque la historia de la filosofía se deja intimidar fácilmente por un discurso bien conocido, sobre todo en los medios enseñantes: la filosofía, dicen, desaparece en provecho de su historia, no quedan verdaderos filósofos o quedan muy pocos, los historiadores de la filosofía han invadido todo el espacio, repiten y repiten el pasado de la filosofía, lo glosan y entreglosan sin fin; hace mucho que se conoce esta canción. El desdichado historiador de la filosofía, para alejar el reproche, se cree obligado a sostener que nadie es historiador de la filosofía si no es filósofo. Yo insisto en que esto significa, al menos en un sentido, negar la evidencia. Al historiador de la pintura se le puede pedir, con toda legitimidad, que no sea ciego; pero no se puede exigir que sepa manejar el pincel. El historiador de la filosofía, creo, no tiene que ruborizarse de su vocación, que es distinta de la vocación de la creación o, digamos, de la iniciativa filosófica, y que responde a otra curiosidad, a otra demanda. La reflexión sobre las doctrinas filosóficas (se trate de una reflexión histórica, analítica, interpretativa) pertenece a cierto tipo de actividad intelectual; la producción de tales doctrinas, o de lo que hace sus veces, pertenece a otro tipo. No me parece posible ni deseable negar que la especie de los historiadores de la filosofía parasita a la de los filósofos, que los textos que escriben estén escritos en segundo grado con respecto a los que escriben los filósofos sobre los cuales ellos escriben. Pero a veces los parásitos son útiles, no a sí mismos, sino a otros; pueden cumplir una función de comunicación entre la especie a la que parasitan y el resto del mundo.³ Esos parásitos que son los historiadores de la filosofía

3. Véase la frase de Pushkin citada por Georges Steiner en una entrevista reciente

cumplen sin duda una función de esta clase, ya que nada indica que estén en vías de desaparición. Así, pues, admitamos sin falsa vergüenza que no son filósofos, en el sentido trivial de que ellos mismos no practican la actividad filosofante y de que su trabajo es estudiar, a su manera propia, los textos y documentos que llevan la huella de dicha actividad filosofante tal como la practicaron otros. Y dejemos que disfruten —si les parece que es para disfrutar— de no filosofar sino por procuración.

Hay, entonces, un sentido en el cual la proposición “La historia de la filosofía es filosófica” es trivialmente verdadera; y hay otro en el cual es trivialmente falsa. Pero ocurre que estos dos sentidos están sumamente próximos el uno al otro: en efecto, los separa tan sólo una ligerísima diferencia de acento. Yo la expresaría así. La historia de la filosofía es evidentemente filosófica, en el sentido de que tiene por objeto *la filosofía* (no la medicina o la pintura). Es evidentemente no filosófica, en el sentido de que tiene a la *filosofía por objeto* (no por acto o por producto). De ahí el carácter abstracto y artificial de muchas discusiones que renacen periódicamente alrededor de nuestro asunto. ¿Es sano el clima de la Costa Azul? Sí, dice uno, puesto que preserva o devuelve la salud. No, dice el otro, puesto que no es sano en el sentido fundamental por el que algo puede ser sano, es decir, puesto que no goza él mismo de buena salud, como les sucede a los habitantes de la Costa Azul. ¿Es filosófica la historia de la filosofía? Sí, dice uno, puesto que es un discurso *sobre la filosofía*, lo cual es una manera de ser filosófico. No, dice el otro, puesto que es *un discurso sobre la filosofía*, lo cual es una manera de no ser filosófico, en el sentido fundamental por el cual algo puede ser filosófico. Es inútil obstinarse en proseguir estos falsos debates.

× Es verdad que nos percatamos mejor de su falsedad cuando se trata del clima de la Costa Azul que cuando se trata de la historia de la filosofía. Cuando dos personas discrepan sobre si el clima de la Costa Azul es o no sano, es raro que el que sostiene la respuesta negativa acepte decir que ese clima es saludable, pero se niegue a decir que un clima saludable es un clima sano. Generalmente, la discrepancia se debe a que uno de ellos sostiene que este clima es saludable y el otro sostiene que no lo es. Los interlocutores concuerdan entonces en el sentido de que un clima es susceptible de ser sano y de no serlo; discrepan en cuanto a saber si, en este sentido de la palabra “sano” que equivale a “saludable”, y sobre el cual están de acuerdo, el clima particular de la Costa Azul es sano o no lo es. Su desacuerdo puede responder a una multitud de razones: los interlocutores utilizan diferentes criterios de salubridad, piensan en diferentes estaciones, en diferentes altitudes, en diferentes categorías de personas, y así sucesivamente.

En lo que atañe a la historia de la filosofía, los debates más interesantes

del *Magazine littéraire* (cito de memoria): “Nosotros, los poetas, escribimos las cartas; ustedes, los críticos, son los carteros encargados de llevarlas”. No encontré esta frase en el libro de G. Steiner, *Présences réelles*, París, 1991, que contiene por lo demás múltiples reflexiones sobre el tema que nos concierne, altamente estimulantes.

no son, me parece, aquellos en los que se discute en qué sentido la historia de la filosofía, considerada como una entidad única, posee o no un carácter filosófico, sino más bien aquellos en los que se discute si, en determinado sentido particular, determinado autor, determinada obra, determinada escuela o tendencia de la historia de la filosofía posee o no este carácter filosófico, esta "filosoficidad". La historia de la filosofía, en efecto, sea cual fuere el grado de unidad que pueda reconocérsele en cierto nivel de abstracción, es una multitud considerable de personas, libros, artículos, tendencias, corrientes, métodos. En lo que respecta a cada uno de estos tipos de entidades, y a cada una de las muestras individuales que constituyen sus instancias, puede uno plantearse la cuestión de su "filosoficidad". Incluso se la puede plantear en relación con entidades que todavía no existen, por ejemplo en relación con tal o cual artículo que se propone uno escribir; y, de este modo, la pregunta en modo indicativo gira inevitablemente hacia el lado de la pregunta en optativo o en normativo. Pero, incluso antes de introducir estas consideraciones de valor y elección que complican aún más el paisaje, está claro que sería importante, aunque resulte más bien difícil, ponerse de acuerdo sobre el criterio en virtud del cual se podría decir que determinada obra de historia de la filosofía, o que determinada manera de hacer historia de la filosofía, es filosófica o no lo es; ya sea para elogiarla por ello o para reprochárselo. Si se encuentra que vale la pena tratar de esclarecer el tipo de debates del cual el nuestro de hoy es una muestra, seguramente habría interés en despejar, a partir de los debates que lo precedieron, algunos de los criterios múltiples y harto diferentes que se utilizaron en ellos, me parece, y que todavía se utilizan. Un poco en desorden, y sin ningún afán de ser metódicos y exhaustivos como correspondería, propondré ahora algunos:

(I) Se suele llamar filosófica (por referencia a cierta concepción eternalista o intemporalista de la filosofía) a una historia de la filosofía que se preocupa ante todo, o bien por la coherencia de los conceptos, o bien por la verdad de las doctrinas, o bien por la validez de los argumentos que estudia, y que no vacila en medirlos y reconstruirlos con ayuda de criterios de coherencia, verdad y validez tenidos por intemporales, aun cuando puedan no haber sido definidos con claridad sino en la época en que trabaja el historiador. Se llamará entonces no filosófica a una historia de la filosofía que se cuida de semejantes apreciaciones (que considera necesariamente anacrónicas), que postula una historicidad esencial de la filosofía, que deliberadamente intenta recuperar los criterios de coherencia, verdad y validez aceptados por el autor considerado y por el lector de su época, en forma tal de restituir el sentido que una doctrina tenía para su autor y para sus destinatarios inmediatos, y no el que puede tener todavía o no tener para nosotros.

(II) Se tiende también a calificar de filosófica (por referencia a cierta concepción racionalista y sistemática de lo que es una doctrina filosófica) a una historia de la filosofía que postula la coherencia racional de la doctrina que estudia, que no se apresura a destacar sus conflictos o contradicciones e intentar explicarlos luego por hipótesis genéticas, y que, por el contrario, pretende mostrar que estas contradicciones aparentes no son contradicciones

reales. Se califica entonces de no filosófica a una historia genética o evolucionista, que apuesta por la historicidad, no solamente de la filosofía en general sino incluso de cada filosofía singular.

(III) Se podría también llamar filosófica (por referencia a cierta concepción de la autonomía de la filosofía, de su interioridad con respecto a sí misma) a una historia de la filosofía que se interrogase principalmente sobre las *razones* de las creencias y doctrinas de los filósofos, planteando en principio, digamos, que un filósofo cree que *p* porque cree que *q*. Sería entonces calificada de no filosófica una historia de la filosofía que se interrogase principalmente sobre las *causas* de estas creencias y doctrinas, es decir, que planteara el principio de que un filósofo cree que *p* porque *q*. Esta distinción coincide poco más o menos, a mi juicio, con la tradicional distinción entre comprensión y explicación. La segunda manera de trabajar es llamada a veces "historia de las ideas", por oposición a la historia de la filosofía propiamente dicha, y con intención generalmente peyorativa por parte de los historiadores de la filosofía.

(IV) Un criterio bastante preciso y operativo porque lo utilizan tanto historiadores que adoptan expresamente un postulado o el otro, es también el siguiente: se llamará filosófica (por referencia a una concepción de la filosofía que privilegia la lógica del pensamiento en relación con la conciencia del pensador) a una historia de la filosofía que atribuye a los filósofos todas las premisas implícitas de los razonamientos que presentan y todas las consecuencias lógicas de las proposiciones que sostienen, aun cuando no las hayan asumido explícitamente. Sería entonces no filosófica una historia de la filosofía que, muy por el contrario, sólo aceptara atribuir a un filósofo las premisas de sus razonamientos y las consecuencias lógicas de sus proposiciones, cuando este filósofo ha mostrado que tenía conciencia de estos requisitos y de estas implicaciones, y si ha hecho saber explícitamente que los aceptaba.⁴

4. Conozco pocas expresiones tan claras, para la primera actitud, como la de Jules Vuillemin, *De la logique à la théologie*, París, 1967, pág. 7 ("Cuando un autor enuncia una proposición, su crítico considera [...] que enuncia al mismo tiempo el conjunto de consecuencias de esta proposición. He aquí un privilegio mínimo, sin el cual la historia de la filosofía no se distinguiría en nada de la historia de las fantasías más arbitrarias del espíritu humano"). Y pocas expresiones tan claras, para la segunda, como la de Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 2a. ed., 1953, pág. 2 ("«Plato says *p*, and *p* implies *q*; therefore Plato meant *q*.» The conclusion does not follow; for Plato may have thought that *p* did not imply *q*; or, more probably, the suggestion that «*p* implies *q*» may never have occurred to him at all; or, most probably of all, even the proposition *q* itself may never have occurred to him. Every proposition implies an indefinite multiplicity of others; and no one ever perceives all the implications of any proposition. Even those consequences which now seem to us to follow most obviously and directly from a given proposition were not realized by the acutest of earlier thinkers, as the history of thought shows again and again"). Como estas citas permiten advertir, todo el problema está en saber si el historiador de la filosofía trabaja en contexto transparente o en contexto opaco.

(v) El criterio en el que pensaba yo principalmente en mi texto de 1976, es, con toda probabilidad, el siguiente. Habida cuenta de la reivindicación de radicalidad y totalidad, que me parece, si no universal, al menos muy extendida entre los filósofos, tiendo a denominar filosófica a una historia de la filosofía que apunta a una interpretación total y radical de su objeto, suponiendo más o menos expresamente que nada se comprende de él si no se comprende todo. Por contraste, llamaría no filosófica a una manera de hacer historia de la filosofía que postule como principio la posibilidad de estudiar y comprender algo que no es ni nada ni todo: un pasaje, un fragmento, un concepto, una tesis, un argumento, una teoría, un filosofema cualquiera, que no sea la totalidad de una filosofía.

(vi) Agrego hoy un artículo a mi lista, haciendo sitio a la posición que viene de definir Pierre Aubenque. Me parece que, contrariamente a la mayoría de los criterios precedentemente descritos, y que atribuyen a una historia filosófica de la filosofía ambiciones mayores que las de una historia no filosófica, el criterio que él mismo pone hoy en acción atribuye en cambio a la historia filosófica de la filosofía una mayor modestia. Según él, la historia de la filosofía “no puede evitar ser filosófica”; no es en absoluto una tara, pero es sin embargo un defecto, en el sentido griego de *elleipsis*: las proposiciones de la historia de la filosofía permanecen inevitablemente más acá de lo verificable y de lo objetivo; no pueden aspirar más que a un criterio frágil de validez, la “plausibilidad”, que no permite considerar reducible el conflicto de interpretaciones, ni siquiera de derecho. Es verdad que esta concepción increíblemente “modesta” de la historia filosófica de la filosofía permite descalificar el orgullo “positivista” de una historia no filosófica de la filosofía, que estaría inconscientemente encargado de la peor de las filosofías.

Seguramente se podrían hallar muchos otros criterios entre los que se emplearon para decidir la “filosoficidad” de una obra de historia de la filosofía; se podrían definir incluso otros más. Lo importante es que sean varios y que no coincidan exactamente, de suerte que una obra de historia de la filosofía calificable de “filosófica” según uno de ellos, bien pudiera calificarse de “no filosófica” según otro. La significación de la palabra “filosófica” me parece muy poco determinada como para que tal situación resulte escandalosa. Si a la diversidad de estos criterios se añade la de las opiniones que puede inspirar el interés que tendría el historiador de la filosofía en satisfacer cada uno de ellos o, por el contrario, en cuidarse de satisfacerlos, se advierte la multiplicidad indefinida de conflictos a que puede dar lugar nuestra pregunta, por falta de consenso en cuanto a los términos mismos de la cuestión.

Es indudable que en 1976 debí haber encarado algunos de los esclarecimientos cuyas pistas acabo de trazar, antes de declararme a favor de una “historia no filosófica de la filosofía”. Un rato más y podremos observar uno de los efectos indeseables de este vacío. ¿Qué retendría yo hoy de esa fórmula? Nada, seguramente, que esté gratuitamente en conflicto con el sentido en el cual la historia de la filosofía es trivialmente filosófica. Nada tampoco que pueda apoyarse, más o menos honestamente, en el sentido por el cual la historia de la filosofía es trivialmente no filosófica; por sí misma, la innegable

diferencia de nivel, o de género, entre la producción de un texto filosófico y la de un texto de historia de la filosofía, no podría autorizar o descalificar en lo más mínimo tal o cual manera particular de hacer historia de la filosofía. Lo que hoy retendría yo más gustosamente de esa fórmula sería el fin al que estaba orientada, pero pienso ahora que los medios que sugerí para encaminarnos a este fin están lejos de ser los únicos que conducen a él.

El fin hacia el que tendía aquella fórmula era principalmente esbozar una concepción de la historia de la filosofía que pudiese dar un sentido a la idea de que se trata de una disciplina que progresó, que progresa ante nuestra vista y que puede progresar más. La idea de que la filosofía misma progresó, progresa y puede progresar más está extremadamente sujeta a caución; no puede ser simplemente aprobada o simplemente rechazada. La idea de que la historia de la filosofía progresó y puede progresar más es quizá, también ella, igualmente discutible. Pero lo importante es señalar que los dos debates son ampliamente independientes el uno del otro. Hablar de una historia no filosófica de la filosofía significaba para mí, en esencia, poner de relieve esta independencia y tratar de evitar que las dificultades constitutivas de la primera pregunta debiesen aparecer como dificultades constitutivas de la segunda. Dicho con otras palabras, me parecía, y me sigue pareciendo, que el conflicto de interpretaciones en historia de la filosofía no es del mismo orden que el conflicto de filosofías; que no tiene las mismas características ni los mismos orígenes, y que la medida de indecidibilidad de las cuestiones filosóficas (sea cual fuere la estimación que se dé de ellas) no es ni la razón de ser de los conflictos de interpretación en historia de la filosofía, ni la medida de su decidibilidad o indecidibilidad propia.

Encuentro aquí, bajo la pluma de Pierre Aubenque, unas declaraciones que permiten aguzar el debate sobre este punto. Tomaré dos de ellas.

(I) Aubenque acusa a la historia no filosófica, "positivista", de la filosofía, en especial de la filosofía griega, de ser —sin darse cuenta— "burdamente filosófica", en el sentido de utilizar metáforas como las del nacimiento, el desarrollo o la aurora, y de presuponer así una filosofía ingenua de la maduración y el progreso de las luces. Me parece que se puede responder a esto, en primer lugar, señalando que tal reproche no alcanza más que al positivismo en su versión comteana —que está lejos de ser la única posible— y, después, que las categorías metafóricas de lo auroral y lo matutinal están lejos de ser propiedad exclusiva de una historia no filosófica de la filosofía; las historias más globalmente filosóficas no se privan de utilizarlas, me parece, aunque lo hagan con valorizaciones diferentes. Pero, sobre todo, y de manera menos polémica, no veo razón alguna para pensar que la creencia en un progreso posible y real de la historia de la filosofía esté ligada a la creencia en un progreso posible y real de la filosofía misma: el historiador más positivista que quepa imaginar puede elegir como objeto de estudio períodos generalmente considerados, o que él mismo considera, como períodos de ocaso y caída; y está menos atado que cualquier otro a una filosofía cualquiera de la historia, sea progresista o catastrofista.

(II) Entre las proposiciones de historia de la filosofía sobre cuyo estatuto

Pierre Aubenque se interroga, tomemos por ejemplo la segunda: "Aristóteles sostuvo una doctrina de la analogía del ser". Nos dice luego que una proposición como ésta, "pretendidamente histórica", no tiene sentido sino en relación con un contexto interpretativo, y que, desde este punto de vista, es *homogénea* a la proposición filosófica a la que se remite, o sea: "El ser no es un género". Esta posición me parece discutible, y por diferentes razones.

Una primera objeción es quizá muy superficial, pero difícilmente evitable. La proposición "El ser no es un género" habla del ser, y dice lo que él es y lo que no es; la proposición "Aristóteles sostuvo una doctrina de la analogía del ser" habla de Aristóteles, y dice lo que éste sostuvo y lo que no sostuvo. Estas dos proposiciones pueden ser verdaderas, falsas, inverificables, infalsificables, plausibles, implausibles, carentes de sentido, todo lo que se quiera; pero me parece claro que lo son independientemente la una de la otra, y que en este sentido no son en absoluto "homogéneas".

Segunda objeción, un poco menos superficial. En un sentido, es verdad que las dos proposiciones son "homogéneas", pero en un sentido que no es el de Pierre Aubenque. Para Aristóteles, la proposición "El ser no es un género" no es una proposición misteriosa y profunda que él nos proponga meditar por los siglos de los siglos sino que es una proposición que él considera haber demostrado técnica y científicamente, en contra de sus predecesores Parménides y Platón; éstos, a sus ojos, ciertamente no habían creado con su discurso el objeto del que hablaban, puesto que de otra manera no se habría podido decir que se engañaban a su respecto. Por su lado, la proposición "Aristóteles sostuvo una doctrina de la analogía del ser" es una proposición falsa, cuya falsedad fue demostrada por el propio Pierre Aubenque, hasta el punto de que esa demostración podría ser dada como ejemplo a quien dudara de que en historia de la filosofía se puede demostrar algo.⁵ Así, si la demostración de Aristóteles es válida, el ser no es un género; y si la demostración de Aubenque es válida, Aristóteles no sostuvo una doctrina de la analogía del ser.

Observemos no obstante que, aun con este paralelo, ambas proposiciones, la filosófica y la histórica, resultan heterogéneas. Creo que es de nuestro interés no disimular esta heterogeneidad. En mi lejana juventud tuve la ingenuidad de escandalizarme por el conflicto de interpretaciones que se daba en historia de la filosofía, especialmente por el conflicto entre Alquié y Gueroult sobre Descartes, que se hacía oír en esa época; no podía convencerme de que éste fuese el régimen normal de la historia de la filosofía. El escepticismo o el agnosticismo, en muchísimas cuestiones filosóficas o llamadas filosóficas,

5. Véase en particular "Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens", *Les Études philosophiques*, n° 33, 1978, págs. 3-12; "Néoplatonisme et analogie de l'être", *Néoplatonisme, Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay-aux-Roses, 1981, págs. 63-76; "Plotin et Dexippe, exégètes des *Catégories* d'Aristote", *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel De Corte*, Bruselas, 1985, págs. 7-40; "Zur Entstehung der pseudo-aristotelischen Lehre von der Analogie des Seins", en J. Wiesner, *Aristoteles, Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, Berlín, 1987, t. II, págs. 233-248.

no me molestaban demasiado; pero me parecía difícil de aceptar la idea de que las diversas interpretaciones de un mismo texto o de una misma obra se opusieran en un conflicto insuperable. Admitía no elegir entre Platón y Aristóteles, pero me costaba aceptar la idea de que las diversas interpretaciones de Platón, o de Aristóteles, guardasen relaciones de indecible competencia. Me parecía que Platón y Aristóteles, sin dejar de ser muy complicados, eran no obstante infinitamente menos complicados que el mundo, y sobre todo que su complicación era de un tipo completamente distinto. Como muchos otros, supongo, me había sentido llevado hacia la historia de la filosofía por el deseo de escapar a lo arbitrario, al vértigo de la libertad de decir todo y lo contrario de todo, y por la voluntad de entablar con la filosofía el vínculo de un oficio sin duda más distante, pero también más objetivo, más científico, más accesible a la prueba y a la verificación que el oficio de filósofo. Por eso intenté, por un lado, comprender el origen de los conflictos de interpretación y, por otro, no ciertamente resolver estos conflictos, pero sí definir las condiciones que al menos permitieran a algunos de ellos, ya que no a todos, no eternizarse en una forma coagulada para siempre.

Al estudiar algunos de los conflictos de interpretación que por entonces me ofrecía en espectáculo la historia de la filosofía, creí percatarme de que muchos tenían su origen en operaciones a la vez muy discretas en su cumplimiento y capitales por sus consecuencias: operaciones por las cuales se constituye un corpus, mediante una extracción casi inevitablemente parcial con respecto a la suma de datos disponibles; operaciones por las cuales este corpus se organiza y se estructura, al ser puesto de relieve lo que el historiador va a considerar esencial y lo que va a considerar accesorio, mediante la designación más o menos expresa de lo que debe cumplir función de *explicandum* y de lo que puede cumplir función de *explicans*. Estas operaciones parecían guiadas a menudo por elecciones metodológicas, en última instancia filosóficas, tanto más insidiosas cuanto que se disimulaban tras una apariencia objetiva: el filósofo que estudiamos, ¿no escribió tan sólo *p*? Sí, por supuesto, pero, ¿quién le dice a usted que comprende correctamente *p* (sobre todo si el filósofo escribió *p* en una lengua extranjera, o muerta), que el texto de *p* está bien establecido, que capta usted exactamente el rango central o marginal, primitivo o derivativo que atribuye el filósofo a *p*? Con este criterio, impugnaba yo la idea de que una historia de la filosofía que escribe "Aristóteles dijo que..." estuviese condenada a caer en la "repetición chata", y sostenía que, para completar una frase que empezara de semejante manera, había que encarar un trabajo tan interesante como dificultoso.

De ahí que se me ocurriese tratar de sustraer a la arbitrariedad de las opciones filosóficas, y de confiar a una especie de técnica objetiva, o al menos intersubjetiva, pública y comunicable, el conjunto de las operaciones a que acabo de aludir. Me proponía, no decretar una suspensión de las apuestas filosóficas de la historia de la filosofía, sino trabajar, al menos por mi cuenta, en la creación de sus condiciones. Me parecía importante en este aspecto, y particularmente en lo concerniente a la Antigüedad, "desfilosofizar" por toda clase de medios la historia de la filosofía: aplanando los corpus; yendo a mi-

rar, aun siendo uno mismo filósofo, en las cocinas del trabajo de los paleógrafos, de los filólogos, de los editores de textos y compilaciones, de los traductores, para ver cómo se preparaban los platos que aterrizaban en nuestras mesas; tratando de dejarme dictar las preguntas que yo iba a formular a los textos por los textos mismos y por las discusiones a que habían dado lugar en la corporación de historiadores de la filosofía, más que de adelantarme a ellos con mis preguntas propias y mucho menos aún, naturalmente, con mis propias respuestas. Me erigía también en defensor de una suerte de microhistoria de la filosofía, dedicada a tratar en estudios cortos problemas locales y parcelarios, con objeto de disminuir las apuestas filosóficas de su solución, así estuviese dirigida en un sentido o en otro, y para luchar contra una difusa tendencia a creer que no se puede comprender nada a menos que se comprenda todo.

Todo esto era, ahora lo advierto, un tanto prudente, un tanto obsesivo, un tanto mezquino. Lo que no obstante me satisface, casi quince años después, es que, aparte de un grueso error de apreciación debido a mi ignorancia y sobre el cual volveré para terminar, no vi nada y no veo nada que me inste a renunciar a las orientaciones principales que delineé entonces.

No me parece, por ejemplo, que el curso de los sucesos le haya quitado la razón a mi idea de entonces en cuanto a un progreso posible y real de la historia de la filosofía, ni a las formas bajo las cuales imaginaba que podría efectuarse. Pienso sin la menor vacilación que la historia de la filosofía, especialmente en el dominio antiguo, que seguí un poco más de cerca, realizó progresos considerables, no digo desde Aristóteles o Hegel, digo desde mi juventud. Confieso que aprendo más leyendo lo que escriben hoy personas que tienen treinta años que lo que aprendí leyendo lo que escribían, hace treinta años, las que tenían sesenta; hasta me atreveré a decir que muchos historiadores de la filosofía que conozco hicieron progresos personales. La elevación del nivel general de la disciplina es espectacular. Podemos juzgar esto a la vez como la consecuencia y la causa de la atracción que ejerce sobre un número creciente de brillantes y motivados investigadores, de la multiplicación de intercambios de información que pueden obtener éstos en sus trabajos respectivos, de la competencia que se hacen unos a otros, competencia seguramente agotadora en muchos aspectos, pero atrozmente estimulante: ¡ay de los rezagados y los perezosos!

Podríamos decir, creo, que la historia de la filosofía ha progresado, y se hace de medios para progresar más, debido a que apuesta a su capacidad de hacerlo, a que no está condenada a girar en redondo, a que puede avanzar paso a paso, en frentes bien delimitados, sin creerse obligada a recomenzarlo todo desde cero ni a alcanzar la meta de un solo envión.⁶ Esta apuesta se ex-

6. En cuanto a un punto de vista mucho más radical, que implica a la vez una severa limitación del campo de estudio y una vuelta a la casilla inicial como condición de todo progreso real, véase el estudio de Serge Mouraviev, "Comprendre Héraclite", *L'Âge de la science*, n° 3, 1990, págs. 181-232.

presa, me parece, en los diversos tipos de investigaciones y publicaciones que se multiplican en este momento en el dominio de la filosofía antigua, y que dibujan líneas exactamente conformes con las que esboqué en 1976, en particular sobre tres puntos que designaré como el aplanamiento de los corpus, la inclinación a las microrrealizaciones y la curiosidad por el origen de los conflictos de interpretación.

En lo relativo al aplanamiento de los corpus, se realiza de diferentes formas que son, a su manera, empresas de tecnicización y, por lo tanto, al menos en el sentido en que yo lo entiendo, de desfilosofización. Para dar algunos ejemplos entre muchos otros que se podrían citar: hoy se procura, de manera cada vez más sistemática y metódica, constituir o completar los corpus de los textos filosóficos o de los textos relativos a los filósofos (biografías, doxografías, etcétera). En algunos casos —el de Epicuro y su escuela es el más conocido gracias a los papiros de Herculano, cuyo desciframiento prosigue con medios técnicos renovados—, el corpus de un filósofo célebre y el de sus sucesores continúan creciendo y precisándose ante nuestra vista;⁷ se recogen en la misma ocasión importantes informaciones sobre el desarrollo de la escuela epicúrea, y es posible medir mejor, para citar el título de un coloquio reciente, las partes respectivas de la tradición y de la innovación en la larga vida del epicureísmo.⁸ En cuanto a otros filósofos de primerísimo plano, el corpus de la obra en sí está probablemente cerrado, pero no el de la tradición indirecta ni el de los sucesores, inmediatos o lejanos: por el lado de Alemania, se lanzan en este momento grandes emprendimientos dirigidos a reunir sistemáticamente los textos concernientes a la tradición indirecta de Platón y a la historia antigua del platonismo.⁹ Se perfeccionan, y a menudo se constituyen por primera vez (o por primera vez de manera metódica), las compilaciones de fragmentos y testimonios relativos a autores de segunda fila, como los “pequeños socráticos”,¹⁰ o a autores especialmente maltratados por la historia, como Posidonio,¹¹ o incluso a filósofos que no escribieron nada, co-

7. Véase especialmente la revista *Cronache Ercolanesi* (desde 1971), y la colección *La Scuola di Epicuro*, dirigida en Nápoles por M. Gigante, quien publicó doce volúmenes desde 1978.

8. Cf. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 30, n° 2, 1989, que publica las actas de una conferencia organizada en 1989 por Paul A. Vander Waerdt en la Duke University, sobre “Tradition and innovation in Epicureanism”.

9. Cf. K. Gaiser, *Supplementum Platonicum – Die Texte der indirekter Platonüberlieferung*, t. I, *Philodems Academica*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1988; H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike, Grundlagen – System – Entwicklung*, t. I y II, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987 y 1990. Cabe esperar que la lamentada desaparición de los iniciadores de estos ambiciosos edificios no impedirá su conclusión.

10. Cf. G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, 4 vol. Nápoles, 1983, ahora reemplazado por G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Nápoles, 1990.

11. Cf. L. Edelstein, I.G. Kidd, *Posidonius, The Fragments*, Cambridge, 1972; *The Commentary*, 2 vol., Cambridge, 1988.

mo Pirrón,¹² Arcesilao o Carnéades.¹³ La clásica recopilación de von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, con sus tres volúmenes relativamente poco extensos, es reemplazada hoy, solamente en cuanto a la dialéctica, por cuatro volúmenes enormes.¹⁴ Y no olvidemos, por supuesto, a la informática, que permite ahora reconstruir índices sin selección arbitraria y reunir a pedido colecciones exhaustivas de ocurrencias o localizaciones paralelas. Los trabajos de nuestra disciplina comienzan a beneficiarse con ello de manera ya muy apreciable, y seguramente van a hacerlo cada vez más, en formas ampliamente imprevisibles. En verdad, estamos presenciando el comienzo de una etapa totalmente nueva en la historia de la filosofía antigua.

A estos corpus, incluso cuando son inextensibles, se les aplica hoy instrumentos de análisis que crecen, manifestamente, cada vez más en potencia y rigurosidad; lo cual permite responder sin esfuerzo a la pregunta perpetuamente formulada a los historiadores de la filosofía antigua: ¿de veras que en este dominio todavía hay algo que descubrir? Después de todo, tampoco el átomo o la célula cambiaron mucho desde los tiempos antiguos, pero el conocimiento que de ellos tienen los científicos progresó, porque los instrumentos materiales y teóricos de que disponen para estudiarlos experimentaron avances fabulosos. De la misma manera, nuestra disciplina se especializa y se microscopiza, coloca objetos cada vez más pequeños bajo objetivos cada vez más poderosos. Una simple observación de carácter bibliográfico permite ilustrar este fenómeno: en 1956 aparecía el primer número de lo que, salvo error de mi parte, era la primera revista enteramente consagrada a la historia de la filosofía antigua: *Phronesis*. Hoy existen media docena de revistas de este tipo, tal vez más; esto prueba no solamente la vitalidad de nuestros estudios sino también su creciente especialización, por no hablar de la necesidad de publicar rápido y de leer sin tardanza trabajos cortos focalizados en puntos muy precisos. Cuando no aparecen en estas revistas, dichos trabajos encuentran sitio en las actas de los proliferantes coloquios o conferencias, en volúmenes de misceláneas o en publicaciones colectivas temáticas. El *paper* de estilo anglosajón se ha ido imponiendo como la unidad típica de comunicación entre los historiadores de la filosofía y sus lectores, lo cual presenta muchas ventajas y también cierto número de inconvenientes; estos últimos pueden explicar que se observe desde hace algún tiempo, en Inglaterra tanto como en América, cierto resurgimiento del libro.

En cuanto al tercer punto que indicábamos, me parece que nunca como hoy hubo un interés tan metódico y preciso en las razones por las que nues-

12. Cf. Fernanda Decleva Caizzi, *Pirrone, Testimonianze*, Nápoles, 1981.

13. Cf. H. J. Mette, "Zwei Akademiker heute: Krantor und Arkesilaos", *Lustrum*, n° 26, 1984, págs. 7-94, y "Weitere Akademiker heute: von Lakydes bis zu Kleitomachos", *Lustrum*, n° 27, 1985, págs. 39-148.

14. Cf. K. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 vol., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987-1988.

tra disciplina es sede de incesantes conflictos de interpretación. La historia de la filosofía antigua ha entrado decididamente en la edad de su propia historia; situación que no hay que precipitarse a ridiculizar aludiendo a glosas sobre glosas y a duplicaciones estériles. Al hacer su propia historia, me parece que la historia de la filosofía se vuelve capaz de describir, y quizá de tratar, sus propias enfermedades infantiles. Así me gustaría interpretar el título de nuestra conferencia, *Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Confieso que no soy un fanático de la apropiación, sobre todo cuando ésta es practicada por estrategias, y que estimo moderadamente a estos últimos, sobre todo cuando sus intenciones son apropiativas. Por lo tanto, mi problema no es en absoluto saber cuál es, entre estas estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad, la más eficaz. Las que yo intentaría encontrar, si tuviese que haberlas, serían, por el contrario, estrategias de *desapropiación* de la Antigüedad, estrategias que nos colocaran en posición de no creernos sus propietarios, ya fuese por derecho hereditario o por derecho de primer ocupante; y de no pelearnos en su derredor como perros disputándose un hueso. Si se trata, en cambio, de tomar ahora estas estrategias contemporáneas de apropiación como objetos de estudio, para destruirlas o para desconstruirlas, para delatarlas en nosotros y alrededor de nosotros, para cesar de desplegarlas tan inocentemente, o tan cínicamente, como en el pasado, entonces, por supuesto, yo voto a favor.

Decía hace un momento que iba a concluir refiriéndome al grueso error de apreciación que me reprocho haber cometido en 1976. Preocupado como estaba en esa época por “desfilosofizar” el ejercicio de la historia de la filosofía, creí que el mejor medio para alcanzar este fin era colocar a “la filosofía” fuera de juego, en los diversos sentidos que mencioné. Olvidaba que lo que se expulsa por la puerta vuelve fácilmente por la ventana, como bien hizo en recordarnos Pierre Aubenque; olvidaba que podía ser mucho más sensato hacer de “la filosofía” un aliado antes que un adversario, aunque fuese un aliado a vigilar. En este sentido, lo que diré para finalizar contribuirá quizás a acercar nuestras posiciones.

La actitud que procuraré describir me fue enseñada hace unos quince años, junto con muchas otras cosas, por los historiadores de la filosofía de allende la Mancha y de allende el Atlántico. Al releer mi texto de 1976 me sorprendió ver que no los citaba, ya fuese para ponerlos como ejemplo o sólo para situarme con relación a ellos; y este silencio no era, les aseguro, el de los guerreros griegos dentro del caballo de Troya. Mis referencias eran siempre típicamente locales (Alquié contra Gueroult, Bollack contra Boyancé), y muy características de lo que Jules Vuillemin denominó situación “provincial” de los estudios filosóficos en Francia.¹⁵ En esta época ya había tenido contactos con varios representantes de la escuela analítica inglesa; conocía algunos de sus trabajos, pero no había comprendido aún su dimensión. Su-

15. J. Vuillemin, *Nécessité ou Contingence - L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, París, 1984, pág. 10, n. [2].

pongo ahora, no teniendo recuerdos precisos, que estaba más o menos impresionado por el reproche que por entonces solía hacerse en Francia a los trabajos de esa procedencia: que carecían totalmente de sentido histórico, que sus autores creían poder tratar a Platón y Aristóteles como colegas que acababan de publicar sus obras en la Clarendon Press y con los cuales se podía discutir tranquilamente entre pares, paseándose por el patio del colegio. Algunos de ellos, hay que decirlo, se aplicaban con cierta perseverancia a hacerse dignos de este reproche. Pero está claro que representaban una manera eminentemente filosófica de hacer historia de la filosofía, en un sentido preciso y según uno de los criterios que indiqué poco antes (el primero de la lista); debí tomarla en consideración por entonces, si la hubiese conocido mejor; pero no era la que tenía en vista, y dejé escapar totalmente la ocasión de situarme a su respecto.

Muy poco tiempo después, cuando trabé un conocimiento más preciso con los historiadores de la filosofía antigua de tradición analítica, fue sobre todo en la persona y por los trabajos de investigadores más jóvenes que se decían y se dicen cada vez más atentos a la dimensión histórica de sus temas de investigación, y que lo están efectivamente. Es verdad que no renunciaron a utilizar en sus trabajos los conceptos, notaciones, distinciones y herramientas teóricas que les enseña la filosofía moderna, o lo que es para ellos, a causa de su formación, la filosofía moderna. Pero encontraron una manera simple y bien natural de utilizar estas herramientas intelectualmente refinadas, sin que ello perjudicase la especificidad de los materiales antiguos sobre los cuales las ponen a trabajar, porque, precisamente, se sirven de ellas cuanto es preciso, y cuanto es posible, para determinar mejor esa especificidad y para definir con toda exactitud las diferencias.

Entre muchos ejemplos a los que podríamos acudir,¹⁶ casualmente estoy leyendo en este momento un libro llegado de América que me interesa mucho por su método y su contenido, y que me proporciona la más clara ilustración que pueda soñarse de esta manera de obrar; es el trabajo de Deborah Modrak, *Aristotle – The Power of Perception* (Chicago, 1987). Repasando los resultados –más bien conflictivos– de los estudios recientes sobre la filosofía aristotélica del espíritu (*philosophy of mind*), la autora escribe (pág. 6): “*The recognition that all attempts to subsume Aristotle’s philosophy of mind under modern theories of one sort or another have failed should encourage us to take a fresh look at his position*”.* Pero este *fresh look* no implica para nada poner estas teorías modernas entre paréntesis; todo lo contrario. La autora también escribe (pág. 18): “*I shall make use of the tools of modern philosophy of mind to clarify Aristotle’s positions. This practice needs not, and hopefully*

16. Un ejemplo todavía más sutil se hallaría en el trabajo publicado recientemente por Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, Indianápolis, 1990.

* “Reconocer el fracaso de todas las tentativas por subsumir la filosofía del espíritu de Aristóteles bajo tal o cual teoría moderna, debería alentarnos a echar una mirada nueva sobre su posición.”

will not, lead to anachronism. Even if, at the end of the day, we decide that Aristotle's philosophy of mind is quite unlike any twentieth-century theory, we will have furthered our understanding of Aristotle's positions by bringing state-of-the-art analytic tools to bear on the Aristotelian corpus".* Lo que merece subrayarse en esta actitud es que el historiador de la filosofía toma en cuenta la filosofía, pero en toda su complejidad e incluso en su conflictividad. El conocimiento de las múltiples teorías modernas en el campo de la filosofía del espíritu —no, por cierto, la adhesión a una de ellas— debe así favorecer —y no impedir— la captación de aquello que la doctrina aristotélica tiene de específico; el programa de una obra semejante, lejos de pretender asimilar la doctrina de Aristóteles a tal o cual doctrina moderna, lejos de ser, en este sentido, anacrónica y reduccionista, se opone expresamente al reduccionismo y recela de los anacronismos. La imagen que debe resultar de ella es una descripción más fina, más adaptada a los contornos de su objeto aristotélico; en síntesis, una descripción más exacta de lo que, a falta de un trabajo como ése, podríamos contentarnos con designar perezosamente, como si se tratara de una entidad bien definida, con la etiqueta de "hilemorfismo" aristotélico.

Es verdad que el método de Deborah Modrak supone la existencia de teorías modernas de tal índole que, aun pudiendo considerarse que las tentativas de subsumir la teoría aristotélica bajo alguna de ellas experimentaron fracasos significativos y de por sí interesantes, la idea misma de emprender semejantes tentativas no era completamente absurda, de suerte que aparecieron personas capacitadas para emprenderlas, aunque con fortunas diversas. En otros términos, la situación en la que se coloca la autora es una situación filosófica donde existen investigaciones y debates sobre la *philosophy of mind* (que no es exactamente "filosofía del espíritu"), sobre el *mind-body problem* (que tampoco es exactamente "el problema de las relaciones del alma y el cuerpo"), debates donde se enfrentan ante nuestra vista, y en términos cada vez más refinados, versiones amplias o estrechas del funcionalismo, y así sucesivamente. Probar estas diversas zapatillas en el pie de Aristóteles no es como probar polainas en un conejo; aun cuando no vayan mejor a su pie incomparable que la zapatilla de vero de Cenicienta, son de todas formas zapatillas, hechas en principio para calzar en pies; y su inadaptación, incluso al de Aristóteles, permite en principio ver lo que hay de especial en su caso, así como en el de Cenicienta.

Así pues, el método en cuestión supone cierta relación de la filosofía moderna con su pasado, que no es ni de ruptura ni de simple continuidad, y que permite entretejer sutilmente lo que hay de comparable y de heterogéneo en-

* "Utilizaré las herramientas de la moderna filosofía del espíritu para clarificar las posiciones de Aristóteles. Esta práctica no conduce necesariamente al anacronismo, y espero que no vaya a hacerlo aquí. Aun cuando, en definitiva, decidamos que la filosofía del espíritu aristotélica no se parece a ninguna de las teorías del siglo XX, habremos progresado en nuestra comprensión de las posiciones aristotélicas al aplicar al corpus aristotélico las herramientas analíticas más recientes."

tre los antiguos y nosotros. A los “continentales” que se dice que somos, cuya filosofía probablemente no se relaciona de la misma manera con el pasado de la filosofía, es posible que esta situación nos parezca, o bien obsoleta, o bien futurista. Lo cual tal vez nos permitiría advertir, para terminar, que nuestra pregunta inicial —“La historia de la filosofía, ¿es o no filosófica?”— no es enteramente independiente de toda una serie de preguntas simétricas: “La filosofía, tal como hoy se practica, ¿es histórica? ¿Rompe con la historia de la filosofía o está en continuidad con ella? ¿Cuál es su relación compleja de ruptura y continuidad?”. Si nuestra historia de la filosofía tiene relaciones tan problemáticas con la filosofía, es, sin duda, porque nuestra propia filosofía tiene relaciones problemáticas con su historia. Cada vez que inventamos un “post-ismo” o un “post-post-ismo”, cada vez que decretamos que “después de X, ya no es posible decir que Y”, colocamos con nuestras propias manos una pantalla extra entre la historia de la filosofía y la filosofía. Doy así, para terminar, un paso en dirección a la posición de Pierre Aubenque sobre la homogeneidad entre filosofía e historia de la filosofía y sobre la “relevancia” filosófica de la historia de la filosofía; pero llego a esto por otro camino. La filosofía es muy vieja; la historia de la filosofía, al menos en un sentido, relativamente joven. El conocimiento y la cura de las enfermedades infantiles de la segunda podrían tener quizás algún efecto sobre el conocimiento —y por qué no la cura— de las enfermedades seniles de la primera.

APÉNDICE*

Hacer historia de la filosofía, hoy

Jacques Brunschwig

El señor Jacques Brunschwig, profesor de la universidad de Picardía, se propone desarrollar los argumentos siguientes:

Un historiador de la filosofía más, va a pensarse, que, con la excusa de presentar reflexiones de método, entra a racionalizar sus preferencias y a universalizar las máximas contingentes de su práctica. Se intentará no resbalar por esta pendiente y discurrir sobre un método de acuerdo con un precedente ilustre, pero raramente escuchado, y con el propósito no de enseñarlo, sino solamente de comentarlo.

1. El punto de partida será el bosquejo de un estado actual de la disciplina, "hinchada de humores" bajo su aparente gordura. Ante las consecuencias de la visible invasión de la filosofía por la historia de la filosofía, y de la menos visible invasión de la historia de la filosofía por la filosofía, se alegrará, en contra de una tradición sólidamente arraigada, por los derechos de una historia no filosófica de la filosofía.

2. Ha de escucharse así, en primer análisis, un estilo de investigación deliberadamente sustraído a cualquier planificación y que, en lugar de orientarse hacia determinadas tesis a enunciar y demostrar, se orientará hacia problemas a definir y resolver. Lucirá en el horizonte la noción límite de una

* Agradecemos a la Sociedad Francesa de Filosofía por autorizarnos a reproducir la presentación (en bastardilla) y el texto de la conferencia de Jacques Brunschwig pronunciada en la sesión del 22 de mayo de 1976 (*Bulletin de la Société française de philosophie*, 70º año, vol. LXXI, nº 4, octubre-diciembre de 1976, págs. 125-126 y 127-149).

historia de la filosofía capaz ahora de recibir sólo de los textos la definición de sus tareas y los medios para llevarlas a cabo.

3. A título de instrumento auxiliar, se describirán sin embargo las ventajosas relaciones que la historia de la filosofía puede establecer con su propia historia. Más allá del respeto y de la falta de respeto hacia la tradición, se intentará definir una aporética doxográfica que pueda dar sentido a la noción de progreso de los conocimientos en historia de la filosofía.

4. Es posible, empero, que nunca se hayan entrevisto problemas a los que se pueda llamar reales, y que la indagación doxográfica resulte así impotente para detectarlos. Han de ser descritos entonces algunos otros medios para detectar estos problemas reales y para identificarlos. Se hará especial insistencia en las ventajas de todas aquellas operaciones o técnicas (edición crítica, traducción, comentario continuo) que obligan a “aplanar” en cierto modo los textos, antes de cualquier posibilidad de florilegio y de todo filtrado irreflexivo de lo esencial y lo accesorio.

5. Los ejemplos utilizados para ilustrar los puntos precedentes serán tomados, en lo esencial, de la historia de la filosofía griega. Se tendrá naturalmente en cuenta el aspecto particular que adoptan los problemas de la disciplina cuando ésta trabaja sobre textos redactados en una lengua de la que no hay ningún interés –muy por el contrario– en olvidar que está muerta.

6. El conjunto de opciones metodológicas de marras se traduce en un estilo de investigación discontinuo, analítico, puntual, cuyas fuerzas y debilidades se procurará apreciar como último punto, llegándose también a precisar las relaciones posibles con otros modos de intervenir en el campo de la historia de la filosofía, para el servicio colectivo y pluralista del conocimiento de la filosofía y de sus obras.

Extraña empresa ésta de hablar ante personas que escuchan, y presuponer que no considerarán perdido el tiempo durante el cual se las invite a encarnar el papel, provisionalmente mudo, del oyente. Además, cuando la Sociedad Francesa de Filosofía hace a uno de sus miembros el honor de pedirle que tome ante ella la palabra, llama a su discurso “comunicación”; estima sin duda que dicho miembro tiene algo que comunicarle a través de su palabra, es decir, algo que poner en común con ella. Temo, debo confesarlo, no satisfacer esta condición. No por sospechar que entre mi palabra y el auditorio dispuesto a oírla pudieran interponerse quién sabe qué obstáculos a la comunicación, sino porque, al reflexionar ante ustedes sobre mi trabajo como historiador de la filosofía, me propongo describir como propia una actitud que por principio rehúsa la universalización y que perdería todo sentido si, cosa improbable, se la universalizara. Cuando uno describe lo que hace y las razones por las que lo hace, así como las razones por las que cree tener que hacerlo, es difícil disipar la impresión de estar barriendo hacia adentro y de que no debe leerse entre las líneas del discurso una invitación más o menos discreta a hacer otro tanto. En una carta célebre, Descartes explicaba que si

a la cabeza de su trabajo había puesto *Discurso del método* y no *Tratado del método*, había sido para mostrar que no tenía el propósito de enseñarlo, sino solamente de comentarlo. Es dudoso, no obstante, que sea suficiente con cambiar el título de un discurso para que la palabra que se hace oír en él deje de alimentar pretensión enseñante alguna, y para que la descripción deje de ser discretamente prescriptiva. Tal vez aún sería preciso que el contenido mismo del discurso apareciera organizado en forma tal que, de ser universalizado, aunque sólo fuese en intención, perdería de inmediato su significado. Ello ocurriría, por ejemplo, si el discurso de marras estuviese ligado a otros discursos por relaciones de solidaridad y complementariedad análogas a las que se observan en la división del trabajo. Está claro que el fabricante de zapatos no puede encontrar su lugar en la trama de las relaciones económicas y sociales sino con la condición expresa de que no se le vaya a ocurrir a todo el mundo fabricar zapatos como él; de esta forma, el tiempo que hace ganar a los otros al proveerles con qué calzarse será aprovechado por éstos para producir más trigo o ropas de lo que necesitan para sí mismos; y el zapatero encontrará, entonces, en la no universalidad de la zapatería, el medio para alimentarse y vestirse. No es por tolerancia o modestia por lo que dibujo desde ahora mismo esta figura de la división del trabajo; y no se trata de una manera de decir: aquí tienen lo que pienso y lo que hago, ustedes decidirán si piensan de otra manera y si hacen otras cosas. Pero es el caso que, si lo que hago ha de tener un sentido, necesito imperiosamente que otros hagan cosas distintas. Y, al exponer ante filósofos como historiador de la filosofía, tengo singularmente necesidad de decirles: no hagan lo que yo, y filosofen, se los ruego, aunque sólo sea para dar trabajo a mis futuros pares. Comunicación, entonces, sí, si se trata de rendir públicamente cuentas de la actividad propia ante la comunidad; pero comunicación no, si se trata de obtener para esta actividad específica un lugar que otras deberían abandonar, tal como lo hiciese un orador que, para *comunicar* su convicción a su auditorio, tuviera que hacer tambalear cualquier convicción incompatible con ella.

Tanto más esforzado me sería dirigir a los demás el consejo de hacer lo que hago yo, cuanto que no fue sin dificultad como resolví dirigírmelo a mí mismo. Hace poco me fue dada la ocasión de reflexionar, en forma más intensa que como lo había hecho hasta entonces, sobre mi trabajo de historiador. Obtuve, en efecto, recientemente, y no sin algunos contratiempos, el privilegio, raro aún en nuestra disciplina, de presentar ante un *jury* de doctorado un conjunto de trabajos en sustitución de la tesis tradicional. A decir verdad, hacía mucho tiempo que orientaba mis investigaciones con este criterio, el cual me parecía concordante no sólo con mis gustos y aptitudes sino, además, con una de las comprensibles tendencias de nuestra disciplina en su estado actual; y recuerdo que, mucho antes de que las instituciones brindaran esta posibilidad, un día me pregunté ante mi director de investigaciones por qué no sería posible presentarse como candidato al doctorado trayendo por todo equipaje algo que sería a la tesis lo que una colección de cuentos a una novela. Ello no impide que, cuando las circunstancias me jugaron la pasada de satisfacer este anhelo y necesité anudar la magra gavilla que había recolec-

tado, pasé un cuarto de hora espantoso; el cuarto de hora eminentemente socrático por el que atraviesa aquel cuyo movimiento y cuya práctica alguien interrumpe bruscamente y a quien se le dice: "Esto que estás haciendo seguro que eres capaz de explicarnos qué es y por qué vale la pena hacerlo". Es en momentos así cuando lamenta uno no haber actuado en conformidad con los buenos viejos esquemas de la actividad voluntaria y del silogismo práctico: clara representación del fin, inventario metódico de los medios que permiten alcanzarlo, puesta en práctica regulada de estos medios. Muchísimo más difícil y costoso es tratar de comprender a posteriori el sentido exacto de una actividad en la que el azar de los contactos y las circunstancias, el encuentro fortuito de ocasiones y estímulos pesaron mucho más que la elección voluntaria y la decisión lúcida. Teniendo que asumir la responsabilidad de una obra incompleta y dispersa, me encontré, al dárseme ocasión de explicarme ante los demás, en el trance de tener que explicarme ante mí mismo. Y ahora que les estoy hablando, me siento impulsado aún por ese esfuerzo.

La historia de la filosofía es una disciplina en la cual, culminada la tramitación universitaria de los estudios de filosofía, puede uno verse embarcado casi sin haberlo elegido expresamente. Goza en la actualidad de excelente salud, al menos si lo juzgamos por el volumen de las publicaciones que se imprimen, de las enseñanzas que se imparten y de las investigaciones que se realizan. Si prestamos atención, como creo que hay que hacerlo, a las clasificaciones de que son objeto los trabajos filosóficos por parte de bibliógrafos y bibliotecarios, basta consultar el último número del *Répertoire philosophique de Louvain* para advertir que el número de trabajos inventariados en la rubrica de "Historia de la filosofía" llegaba, para el último trimestre calculado, a los 2775, mientras que, en el mismo período, el de los trabajos inventariados como "Filosofía" se elevaba nada más que a 1613. Por lo demás, ¿cuántas veces no escuchamos decir, tanto en la Universidad como en otros ámbitos, que los "verdaderos filósofos" son cada vez menos numerosos, que proliferan los historiadores de la filosofía y que la filosofía misma se ha sumido en la indagación, o la rumia, de su propio pasado? Es habitual que reprochemos a nuestros alumnos el suplir el análisis de una cuestión filosófica por el repaso panorámico de las doctrinas que la trataron; pero, ¿nos devolverían acaso esta caricatura si no se pareciera un poco al rostro que les hemos presentado nosotros? Para los de mi generación, hacer historia de la filosofía solía ser la manera más simple, y a veces la más inocentemente astuta, de conciliar la preservación de un contacto con la filosofía y la repulsa de la habilidad para disertar sobre cualquier cosa, habilidad que algunos de nosotros habían adquirido bajo el nombre de filosofía y cuyos frutos escolares no recogieron sino con una dosis nada insignificante de mala conciencia. Los más agresivos buscaron la salida de volver la espalda, así fuese de manera pasajera, a la filosofía, para practicar una u otra de las ciencias exactas o aprender una disciplina cualquiera a condición de que fuese rigurosa; tenían necesidad de un trabajo que les asegurase no obtener cada vez lo que se anhela obtener; deseaban abandonar el campo de lo inverificable y lo infalsificable. Otros, con menos ánimo de ruptura radical, creían hallar el equivalente de esta ascesis en

una suerte de repliegue en la historia de la filosofía; ¿acaso M. Gueroult, uno de sus maestros en la materia, no les prometía que ésta los invitaba “a lo auténtico, al texto, a sus encadenamientos rigurosos, a sus precisas e ingratas oscuridades”?

No me disimulo lo que en esta reacción podía haber de despecho amoroso respecto de la filosofía, y de turbias mezclas de curiosidad, escepticismo y fascinación. Lo que la filosofía podía contener de límpido dependía del rigor con que se efectuara el pasaje entre una actitud para la que la filosofía es algo de lo que se hace *uso* (algo que uno hace, vive, escribe) y otra actitud para la que la filosofía es algo de lo que se hace *mención* (algo que se lee, comenta, de lo que uno se pregunta cómo es que existe y cómo funciona). Entre quienes ponían la filosofía entre paréntesis, no haciendo de ella ni uso ni mención, y los que la situaban entre el título y el punto final de sus propias obras, algunos —y me incluyo— hallaron este sesgo de ponerla, por decirlo así, entre comillas. Pero toda clase de obstáculos se alzaban contra la nítida diferenciación de esta actitud respecto de las otras dos, contra esta particular puesta a punto de la mirada sobre la filosofía: la razón de estos obstáculos estaba en lo que se hacía efectivamente en el campo de la historia de la filosofía, en lo que se decía allí con respecto a los principios, y dichos obstáculos tendían a probar que, en definitiva, la historia de la filosofía no era sino la filosofía continuada por otros medios, y que el hecho de que esto fuese así era a la vez inevitable y bueno.

Que la historia de la filosofía no es una tierra prometida en la que los conflictos filosóficos se apaciguan y en la que no pueden nacer y florecer controversias indecidibles, el espectáculo de las querellas que en ella acontecen basta para demostrarlo. Dos de estas querellas me hicieron reflexionar y trabajar mucho: una de ellas, bastante antigua ya, con respecto a Descartes; la otra, más reciente, en torno a Epicuro; diré unas pocas palabras sobre ambas a fin de alumbrar el paisaje por el que intenté orientarme. En la época en que empezaba a hacer mis primeras armas, años cincuenta, los aprendices tenían razones para preocuparse de veras: en efecto, un debate ejemplar en porte y profundidad oponía a dos maestros, los señores Alquié y Gueroult, en relación con Descartes, filósofo clásico entre todos los filósofos franceses y considerado el más claro de todos ellos. Un mismo texto se refractaba, de manera casi escandalosa a los ojos de terceros, en dos interpretaciones que se excluían mutuamente por parte de dos importantes historiadores, admirablemente informados tanto el uno como el otro, persuadidos igualmente de su fidelidad a los textos, con la misma capacidad para apoyar esta reivindicación en una argumentación precisa y atrayente, y sin embargo tan impotentes el uno como el otro para convencerse entre sí de renunciar a sus tesis, se tratara del sentido general de la filosofía cartesiana o de la significación exacta de determinado texto en particular. El señor Gueroult desempeñaba en esta querella, y de la manera más resuelta, el papel objetivista: “La verdad del sujeto que interpreta —escribía, sin miramientos— nos es absolutamente indiferente, salvo si se trata de algún pensador excepcional cuyas reacciones personales nos interesa en especial conocer. Por lo general, cuan-

do abrimos un libro sobre Descartes, lo que reclamamos es la verdad de Descartes". No era poco excitante ver al señor Alquié replicarle, con una impertinencia cuya pertinencia no tengo hoy que evaluar: "Por mi parte, debo decirlo, lo que más me interesó en el trabajo del señor Gueroult es la verdad del propio señor Gueroult. Pues la interpretación del señor Gueroult lleva en cada línea la marca de su «conciencia filosófica», conciencia de la que fácilmente se puede reconocer su formación leibniziana, kantiana, fichteana y también brunschvigiana, conciencia, sin embargo, en la que se trasluce una profunda originalidad". En el intento de identificar la razón de las diferencias que separaban su interpretación de la de su interlocutor, el señor Alquié las localizaba, "no en la falsedad intrínseca de tal o cual interpretación, sino en el proyecto inicial, en el modo de comprensión, en las intenciones de valorización de los intérpretes, es decir, en última instancia, en su conciencia filosófica". Esta conciencia guía "la estimación previa de lo que es esencial y de lo que no lo es", la localización de los puntos que aparecen como decisivos y con respecto a los cuales otros puntos aparecerán como "dificultades" o como "problemas de segundo orden", sin perjuicio de que el reparto se invierta en otro comentador, en función de su "conciencia filosófica".

No es esto otra cosa, seguramente, que una interpretación del conflicto de interpretaciones. Pero basta con que se la pueda formular para que tengamos derecho a sospechar que la historia de la filosofía sigue investida por proyectos filosóficos que, por el rodeo del comentario de las doctrinas pasadas, prosiguen su cumplimiento, su enfrentamiento y su diálogo de sordos. Importante es a mis ojos la idea de que el efecto inicial de estos proyectos filosóficos es operar sobre los textos toda una actividad "previa" de extracción, de selección, de valorización parcial; el destino de una interpretación está en cierto modo fijado no bien se consuma el reparto entre lo que se considera fundamental, rector, esclarecedor, y lo que se considera accesorio, problemático, pasible de ser doblado y acomodado en función del resto. En última instancia, una marca con lápiz en el margen de un texto es ya una interpretación. El examen de las obras más recientes de M. Gueroult no desmentiría esta observación: ya en las primeras páginas de su monumental *Spinoza*, presenta cierto número de tesis relativas al racionalismo absoluto del autor de la *Ética* que trazan un marco rígido del que toda transgresión sería, dice, "traición a la doctrina"; y el autor encuadra entre un "sin duda" y un "pero" el enunciado de los puntos de la doctrina spinoziana que pueden parecer contrarios al principio de inteligibilidad universal (como la ignorancia en que nos hallamos de cualquiera otro atributo divino que no sean la extensión y el pensamiento, o la inevitable impropiedad de nuestro conocimiento de las existencias singulares). El historiador muestra así que su palanca no toma su punto de apoyo en cualquier lado, y que no encuentra en cualquier lado aquello que él se afana en desplazar con respecto a este punto de apoyo. Al comprobar las enormes divergencias que pueden resultar de estas elecciones iniciales y del hilo intrépidamente devanado de sus consecuencias, me siento como los inexpertos interlocutores de Sócrates cuando temen que su torpeza dialéctica permita a éste arrastrarlos poco a poco, por "acumulación de des-

víos minúsculos”, a una “deriva considerable”; y siento ganas de penetrar en los bastidores donde se efectúan, antes de empezar la obra, aquellas extracciones iniciales. Tal vez la obra de un filósofo puede ser lo bastante rica y compleja como para ofrecer la posibilidad de varios tipos de extracciones diferentes, en última instancia contradictorias y sin embargo legítimas; pero, antes que postular el principio de la igual legitimidad de varias interpretaciones, que en ese caso serán tan sólo refracciones de una misma obra en una multiplicidad de conciencias filosóficas que no disfrutan de ningún privilegio unas sobre otras, me parece que vale la pena trabajar con la idea de que no todas las extracciones son idénticamente aceptables, y de que tiene que haber criterios que permitan juzgar, en función de las obras y los textos, cuáles son las más aceptables. Si se trata de operar no las extracciones que nos dicta nuestra propia conciencia filosófica sino las que impone, en su equilibrio o desequilibrio, la obra que estamos examinando, tenemos que intentar desbaratar la propensión que nos lleva más o menos espontáneamente a distinguir entre lo que constituye un problema en una obra filosófica y lo que puede contribuir a la solución de dichos problemas. Engrosando el trazo para otorgarle una agudeza no poco provocativa, diré que intento retirar a la filosofía y confiar a la técnica (a una técnica que aún tenemos que crear, desde luego) el cuidado de abordar en términos decidibles este problema germinal de *saber dónde está el problema*.

La segunda querella sobre la que quisiera decir unas palabras pone de manifiesto, al menos para mí, la cacofonía a la que conduce la idea de que es posible ahorrarse esta profilaxis de las extracciones iniciales. Mucho más violenta y más apasionada que el conflicto de los cartesianos, la querella de Epicuro nació de la publicación, por el señor Jean Bollack, de una edición propiamente revolucionaria de la *Carta a Herodoto*, y del severísimo comentario efectuado por el señor Pierre Boyancé. Pasando por alto los aspectos tragicómicos de esta polémica, diré simplemente que me dio mucho que hacer, porque así como me fascina el costado heroico de la empresa del señor Bollack, me dejan plenamente convencido buena parte de los argumentos que el señor Boyancé dirige contra ella. Últimamente, al intentar hacer un balance del asunto, me di cuenta, y no es éste un descubrimiento muy grande, de que, más allá de las cuestiones de técnica filológica y de interpretación de los textos, cada uno de los antagonistas se identificaba profundamente con Epicuro. Ya no son aquí meramente dos conciencias filosóficas enfrentándose por interposición Epicuro, si es verdad que la expresión “conciencia filosófica” implica una depuración al menos rebuscada de las preferencias subjetivas y de las tomas de partido ideológicas; son verdaderamente dos elecciones de existencia, con toda su carga de significación vital, invistiéndose en el enfrentamiento de estas dos maneras de encarar los textos de un filósofo griego muerto hace 2246 años. Las cosas se ponen más increíbles cuando se puede demostrar que las dos imágenes de Epicuro que los intérpretes se devuelven como incompatibles, están literalmente sacadas, por efecto del proceso identificatorio, de una totalidad que las engloba y supera. En un libro que data de 1954, o sea mucho antes de la edición Bollack, que es de 1971, y

del comentario de Boyancé, que es de 1972, Norman De Witt organizaba significativamente su descripción de la personalidad de Epicuro alrededor de un viraje que se sitúa hacia 310, en el momento en que el filósofo, todavía joven, abandona precipitadamente Mitilene; un año antes ha empezado a enseñar públicamente su doctrina, y parece que le ha llevado muy poco tiempo levantar contra él a la población y las autoridades locales. Este percance transformó quizás a un Epicuro rebelde y contestatario en el cual el señor Bollack se ha reconocido ostensiblemente, en un Epicuro discreto y pacífico con quien el señor Boyancé visiblemente se identifica. ¿No está inscripta la querella de los años setenta en este pasaje del señor De Witt, que es, lo recuerdo, de 1954? “La agitada experiencia del año transcurrido en Mitilene —escribe— permite dividir la vida de Epicuro en dos períodos. El primero se había caracterizado por el descontento, la impaciencia y la agresividad. En el segundo, Epicuro se muestra sereno, prudente, indulgente, confiado en sí mismo, sagaz. Durante el primer período, sus inclinaciones menos pacíficas lo llevaron a gravosos conflictos con su maestro Nausífanos y luego con los platónicos entonces dominantes. Estas controversias le habían granjeado la reputación de deslenguado y maldiciente. En el período que siguió, dueño por fin de sí mismo, vuelca sus energías exclusivamente a la difusión y la perpetuación de sus doctrinas salvadoras, que son, afirma, «la verdadera filosofía». Adquiere así una nueva reputación, la de hombre amigable, sumamente considerado y tierno.” Aquellos de ustedes que han seguido la polémica entre el señor Bollack y el señor Boyancé, no habrán dejado de reconocer, creo, con qué exactitud pinta este texto el doble retrato cuyas mitades separadas se enfrentan en la mencionada querella. A fuerza de claridad, la realidad y el alcance del acto de extracción cobran aquí un tono casi caricaturesco.

Estos dos conflictos ilustran, cada cual a su manera, uno en forma disimulada, otro en forma brutal, la invasión de la historia de la filosofía por preocupaciones (en el sentido literal de la palabra “preocupación”) filosóficas que amenazan con decidir gravosamente sus orientaciones; hasta el punto de que cabe preguntarse si la fortuna actual de la historia de la filosofía no descansa en una especie de doble juego, que permitiría la prosecución de las luchas filosóficas bajo el pretexto de una investigación aparentemente desinteresada. Tal vez sería más sincero ahorrarse este rodeo y no intentar enrollar el pasado de la filosofía en las luchas de su presente. Seguramente han notado ustedes que a quienes todavía, en el mundo actual, se obstinan en interrogar a filósofos que murieron hace dos, tres o veinte siglos, se les suele decir, a manera de aliento y de excusa: es verdad que siguen perfectamente vivos y actuales. En un sentido, lo están en demasía; y yo quisiera más bien responder a este discurso diciendo: no, están muertos y bien muertos, y eso es lo interesante: no se les puede hacer tomar la postura que uno quiere. Si para dar un sentido a nuestro trabajo sobre los pensadores del pasado no tenemos más recurso que insuflarles nuestra pequeña vida, hacerles abrazar nuestras causas, empujarlos delante de nosotros como rehenes o abanderados, entonces, ¿para qué servirnos de ellos? Batámonos en persona, a cara descubierta y, de ser posible, dejemos a los muertos en paz.

Es verdad, con todo, que una suspensión de las apuestas filosóficas de la historia de la filosofía, que es una de las cosas que yo enuncio bajo el nombre de historia no filosófica de la filosofía, no se decreta mediante un simple movimiento de cabeza; en vano reivindicaremos la ausencia de presupuestos si no nos situamos en las condiciones más propicias para facilitarnos la exención de ellos. Aun suponiendo que esta suspensión sea deseable, no es evidente que sea posible. Muchos pensaron que semejante *epokhē* filosófica encubriría un contrasentido respecto de la filosofía misma, de la naturaleza exacta de sus obras y del tipo de verdad por el que se rige. “Si se entiende —escribía por ejemplo Merleau-Ponty— que la interpretación está obligada o a deformar o a retomar literalmente, entonces la aspiración es a que el significado de una obra sea totalmente positivo e intrínsecamente susceptible de un inventario que delimite lo que en ella es y lo que en ella no es. Pero aquí nos equivocamos sobre la obra y sobre el pensar. La obra y el pensamiento de un filósofo están hechos de ciertas articulaciones entre las cosas dichas respecto de las cuales no hay dilema de interpretación objetiva y arbitraria, puesto que no se trata de *objetos* de pensamiento, ya que, como la sombra y el reflejo, se los destruiría de sometérselos a la observación analítica o al pensamiento aislante.” Este pasaje, y el conjunto del texto del que se tomó (*El filósofo y su sombra*), me interpelaron largamente, y mi respuesta a esta interpelación es preguntarme si Merleau-Ponty no cede al objetivismo y a lo que él llama “pensamiento aislante” en el gesto mismo por el que cree tomar sus distancias con ellos. Porque, ¿es posible circunscribir este dominio de las “articulaciones entre las cosas dichas”, comparándolas con los reflejos, con las sombras, con los horizontes entre las cosas percibidas, si no se presupone precisamente que hay “cosas dichas” cuyos contornos son tan claros como los de las cosas percibidas? ¿No es también una extracción, y una extracción que puede tener las más gravosas consecuencias, tomar por obvio este cribado entre lo que, siendo “cosa dicha”, no podría ser sino constatado, redicho, repetido, retomado literalmente, y lo que, siendo articulación no dicha entre las cosas dichas, se ofrecería más noblemente a que se lo repensara? ¿Y no hay que decir más bien que es imposible separar la captación de las “cosas dichas” y la percepción de las “articulaciones” entre ellas, porque el contenido exacto de lo dicho está determinado por estas mismas articulaciones?

Puede que esté excesivamente influido por el dominio griego en el que trabajé, pero nada me parece más difícil, más falible y más interesante que tratar de continuar una frase que empieza con “Aristóteles dijo que...”. El dominio griego es muy particular en este sentido, eso está claro. Primero, porque los textos de los filósofos griegos, como todos los de la Antigüedad, llegaron a nosotros en condiciones precarias; entre sus autores y nosotros mismos se interpone una inmensa compañía de copistas, paleógrafos, filólogos; lo que éstos presentan a nuestra comprensión es un objeto desgastado por el tiempo, indisolublemente preservado y deteriorado por los intermediarios materiales y humanos que, al aplicarse a preservarlo, asumieron al mismo tiempo el riesgo de deteriorarlo. Después, porque el griego es para nosotros una lengua extranjera y una lengua muerta, y porque no hay ningún interés en olvi-

dar esto aunque fingirlo nos parezca una picardía apta para salvaguardar su lugar en nuestra enseñanza: en realidad, lo esencial de su encanto y de su interés radica quizás en que no ofrece ninguna significación que no deba ser conquistada mediante un trabajo metódico, consciente de sí y sujeto a error. Por lo tanto, sea en griego o en francés como se intente continuar la frase que empieza con “Aristóteles dijo que...”, de todas maneras se choca ya con dificultades que, a mi juicio, no cabe despreciar por ajenas al pensamiento. Pero no hay por qué sobrevaluar las particularidades del dominio griego y, pese a la apariencia, tal vez no sea tan fácil completar una frase que empiece con “Descartes dijo que...”; primero, porque la lengua de Descartes no es exactamente la nuestra, aun cuando escriba en francés, y después porque quedaría por saber por qué se saca a la luz, poniéndola entre comillas, precisamente esa afirmación y no tal o cual otra, separándola de su contexto, interrumpiendo la cita en este punto y no en tal o cual otro. Es un trabajo fiable determinar cuáles fueron las “cosas dichas” por un filósofo; es, por lo tanto, un trabajo que entraña una responsabilidad y que, como tal, vale la pena intentar hacer correcta y técnicamente.

Semejante labor es una labor pensante, en el sentido de que no es mecánica; si digo que no es una labor filosófica, es en el sentido preciso de que no busca comprender a los filósofos según el modo de comprensión que tenían ellos de sí mismos. Un historiador de la filosofía vacila generalmente al decir que no es un filósofo en el ejercicio mismo de su disciplina, mucho más de lo que vacila un historiador del arte al convenir en que nunca ha manejado un pincel o de lo que vacila un músico, intérprete de las obras de otro, al decir que no es compositor. Lo mismo que el sabio, según Epicuro, sólo puede ser reconocido por el sabio, se asume de buen grado que el filósofo no puede ser comprendido más que por el filósofo, como si la filosofía no viviera de sus relaciones con lo que ella no es; y a veces se añade que un filósofo puede ser mejor comprendido por otro filósofo que lo que se comprendió él mismo, según la famosa fórmula que Kant tal vez no habría escrito a propósito de Platón si hubiese previsto en qué medida iba a volverse contra sí mismo. Merleau-Ponty expone perfectamente esta concepción de la historia de la filosofía como diálogo de filósofos: “Entre una historia de la filosofía «objetiva» —escribe— que mutilara a los grandes filósofos de lo que hicieron pensar a los otros, y una meditación disfrazada de diálogo donde nosotros haríamos las preguntas y las respuestas, debe de haber un punto medio en el que el filósofo del que se habla y el filósofo que habla estén presentes juntos, aunque sea imposible, ni siquiera de derecho, deslindar en cada momento lo que corresponde a cada uno de ellos”. No digo que este contrapunto carezca de belleza y de una especie de verdad; pero no veo cómo definir su valor de conocimiento, y temo que en manos demasiado poco precavidas vaya a ceder demasiado fácilmente a una suerte de ilusión de co-presencia y de co-incidencia. Más saludable es quizás esta advertencia un tanto cruel de Léo Strauss: “El historiador debe partir de la suposición de que los grandes pensadores comprendían mejor lo que pensaban que el historiador, de quien es poco probable que sea un gran pensador. No conozco ningún historiador que haya entendido

plenamente un presupuesto fundamental de un gran pensador que este mismo gran pensador no hubiese entendido plenamente." Pero el problema no es, en sentido estricto, la desproporción de inteligencia o de genio; el historiador de la filosofía no es necesariamente un pensador pequeño que parasitaria a los grandes. Son más bien, me parece, el tiempo que lo separa de su objeto de estudio y sobre todo la función de lector que él mismo asume frente a un texto cuyo productor es el otro, los que diferencian los roles del filósofo y de su historiador, con lo cual sus puntos de vista se fijan en una asimetría que les impide intercambiarse o mezclarse.

Si se toma nota de esta doble exterioridad, temporal y funcional, que separa al lector de un texto y su productor, el objeto formal de la historia de la filosofía ya no es la actividad filosofante como tal, sino los productos dejados y abandonados por esta actividad, es decir, textos huérfanos de sus autores, equívocos y frágiles vehículos de sentido de los que no podemos cerciorarnos de que funcionen aún de la manera en que estuvieron hechos para funcionar, y de los que tenemos incluso toda clase de razones para pensar que no lo hacen. Desde ese momento, el problema no es saber si vamos a comprender a los filósofos mejor, tanto o menos bien de lo que se comprendieron ellos mismos, pues el modo mismo de comprensión no es ya comparable. Admito perfectamente la perspectiva de romperme la cabeza durante varias semanas para responder a una cuestión que a Aristóteles le habría parecido completamente ridícula, y para la cual, si pudiera telefonearle, él me daría la respuesta en pocos segundos: ¿tal palabra es propiamente el sujeto de tal frase, y aquella otra el atributo? ¿Este término tiene en aquel pasaje un sentido distinto que en este otro? Porque es cabalmente el hecho de que no puedo telefonearle lo que otorga valor a la pregunta —e interés a los senderos, quizá muy largos e indirectos, que deberé tomar para responder a ella—, y valor, llegado el caso, a la respuesta que le doy, si no obstante consigo, lo cual no sucede todos los días, sentirme tan seguro de ella como si hubiese telefonado.

Al fin y al cabo, lo esencial es quizá lo siguiente; menos frecuentemente de lo que quisiera, tuve ocasión de hacer esta experiencia y todavía no me he repuesto del todo: casi al azar de la lectura, dar con un enigma emboscado en el recodo de un texto, importante o no filosóficamente, sea que ya se lo hubiese descubierto y discutido ampliamente, sea incluso que hubiese pasado desapercibido durante siglos; estar en condiciones de afirmar con seguridad, y gracias al texto mismo, que dicho enigma no fue inventado retrospectiva o anacrónicamente por mí, y que yo registraba en forma cabal su llamada silenciosa desde el exterior y desde el pasado; encontrar en este texto, y en otros a los que él me conducía, los datos necesarios y suficientes para resolver el enigma; percibirme así, por el espacio de un instante, como el instrumento por el cual un fragmento de sentido, enterrado o corrompido, se arrancaba como por sí mismo al olvido y a la muerte. En última instancia, no importa si esta experiencia es infrecuente o si recae sobre cuestiones de insignificancia casi risible; puede imponerse al historiador como la norma y, en el mejor de los casos, como la recompensa de su esfuerzo, y el problema pasa a

consistir para él en tratar de reunir técnicamente las condiciones más aptas para reproducirla. A fin de alimentar esta ambiciosa modestia, me complazco en refugiarme tras el siguiente pasaje de Max Weber, de su conferencia “La ciencia como vocación”: “Todo ser que se muestre incapaz, por decirlo así, de ponerse orejeras y limitarse a pensar que el destino de su alma depende de la necesidad de formular tal o cual conjetura, y justamente ésta, en determinado punto de determinado manuscrito, mejor haría en abstenerse, lisa y llanamente, del trabajo científico. Nunca sentirá dentro de sí lo que podemos llamar experiencia viva de la ciencia. Sin esa singular embriaguez de la que se burlan todos aquellos que permanecen ajenos a la ciencia, sin esa pasión, sin esa certidumbre de que «millares de años habían tenido que pasar antes de que vieras la vida y de que otros millares de años esperan en silencio saber» si eres capaz de formular esa conjetura determinada, nunca poseerás la vocación del científico y mejor harías en tomar otro camino.” Les ruego me perdonen esta cita, que tal vez yo mismo habría hecho mejor si la hubiera guardado en mis archivos personales, pero que tiene la ventaja de pronunciar el término “ciencia”, procurándome así una transición hacia lo otro que quería decir.

Es efectivamente en el horizonte de una historia de la filosofía como ciencia donde, en mi pequeñísimo lugar, me inscribo. Pero no de una ciencia constituida, sino de una ciencia que en cada instante nos corresponde constituir, o deconstituir, por la forma misma en que la practicamos y por las condiciones en las que nos situamos para practicarla. Tal vez signifique tomar la idea de ciencia por uno de sus lados más exteriores decir que en ella la actividad de un individuo no está gobernada por una planificación de la que sea único dueño; la ciencia se determina en el cruce de cierto estado del conocimiento y de la comunidad científica, por una parte, y de las características del objeto estudiado, por la otra. La empresa filosófica, por el contrario, se quiere enteramente autónoma, y por esta razón yo llamaría filosófica a una historia de la filosofía que, sin dejar de reconocer su subordinación al objeto que trata, permanece enteramente dueña de la elección de este objeto y de su delimitación precisa. Con la idea inocente, sin duda, de que el hábito hace al monje y de que el arrodillamiento hace venir la fe, intenté renunciar a este dominio y despojarme del gobierno de mi trabajo y de mi discurso, para el doble provecho de los demás historiadores de la filosofía y de los textos a cuyo estudio todos nosotros nos dedicamos. Esto es lo que pretendí indicar al oponer una historia de la filosofía orientada hacia *tesis* a enunciar y demostrar, y una historia de la filosofía orientada hacia *problemas* a definir y resolver: en esta oposición es preciso entender la palabra “tesis” como algo que uno plantea, en el sentido etimológico, y “problema”, en el sentido etimológico igualmente, como algo que se plantea, que es proyectado desde el exterior y aterriza ante nosotros. Esta manera un tanto quietista de no forjar otro proyecto que el que se proyecta desde sí mismo hacia mí es, a mi juicio, uno de aquellos ardides por los que puede uno precaverse de la subjetividad de las extracciones. Al admitir que soy receptor de mis problemas, disminuyo mis riesgos de haberlos inventado; lo adventicio tiene al menos la ventaja de no ser lo facticio.

Una primera forma, la más simple, es recibir uno sus problemas de mano de los otros historiadores de la filosofía; siempre conté enormemente con ellos como proveedores de trabajo, y esta espera no se vio defraudada. Sin duda alguna, produce cierto vértigo pensar no solamente que los textos en los que trabajamos están escritos desde hace muchísimo tiempo, sino además que durante muchísimo tiempo fueron leídos, releídos, interrogados, trabajados en todos los sentidos, algunos desde su nacimiento o casi, y otros desde hace uno o dos siglos; la sensación es que hemos llegado muy tarde a un mundo muy viejo. Nace entonces una doble tentación que llamaré filosófica, porque el carácter total del proyecto filosófico llevó a menudo a los filósofos a creerse, o bien el primero de los filósofos, o bien el último de ellos; lo cual corre a la par con una actitud respecto de los antecesores que puede ser de rechazo total en el primer caso o de integración total en el segundo. Asimismo, llamaré filósofo, utilizando un vocabulario que tal vez ustedes recusen, al historiador que mantiene con quienes lo precedieron en el estudio de sus temas uno u otro de ambos tipos de relaciones. Y, bajo el nombre de historia no filosófica de la filosofía, intento no ser esclavo ni del respeto ni de la irreverencia hacia mis colegas pasados y presentes. ¿Tanto hay que restringirse para pensar que nos dejaron algo para hacer, pero que no nos dejaron todo para hacer? Para que podamos trabajar con la idea de que existen algunos problemas que podemos resolver, sin duda es preciso admitir que hay otros que no resolvimos precisamente nosotros, y quizá también que los hay insolubles, incluso para nosotros.

Por eso me guardo muy bien, cuando encaro una obra filosófica, de olvidar todos los comentarios, según se aconseja a veces, y de cerrar todos los libros que no sean el que la contiene. Confieso abiertamente, por el contrario, que a menudo fueron los comentarios los que me condujeron a los textos, los que me hicieron descubrir dificultades donde yo no las veía, equívocos a los que no era sensible, posibilidades de reinterpretación que no sospechaba. Aunque un comentario no me convenza, casi siempre me es beneficioso tratar de establecer dónde le aprieta el zapato. Si una discrepancia entre varios comentadores me deja confundido, casi siempre me interesará efectuar un análisis comparado de sus procedimientos: este análisis me enseña cuáles son los puntos, en la estructura del problema debatido, en los que hay juego, por decirlo así, de posibilidades múltiples entre las que es preciso elegir; me muestra también qué elementos sólo se pueden mover en forma solidaria, qué combinaciones de movimientos se excluyen. Muchas veces la confrontación de los comentarios de un mismo texto dibuja una verdadera "división carnadiense", en la que están ocupadas todas las casillas que corresponden a una solución posible, al menos en ciertos aspectos, del problema en cuestión. Muchas veces también, en los días favorables, el tablero, convenientemente prolongado, delimita una casilla vacía en la que vendrá a inscribirse nuestra propia solución, la correcta, naturalmente, aquella que es posible en todos los aspectos y que tiene en cuenta todas las coerciones que el trabajo de nuestros antecesores nos permitió reconocer. Hace muy poco di, por ejemplo, con unas líneas de Epicuro en la *Carta a Herodoto* que había leído muchas

veces sin prestarles demasiada atención pero que, a juzgar por la querella Bollack-Boyancé, revelaban ser furiosamente equívocas; discusiones anteriores ya habían mostrado lo difícil que era dar un sentido coherente a la argumentación de Epicuro en este pasaje y armonizarla con textos de Lucrecio, paralelos, según todas las apariencias. El recorrido exhaustivo de la literatura del pasaje permitía despejar uno por uno todos los datos a los que había que atender, y localizar todos los elementos móviles, es decir, de significación no unívoca; con excepción, no obstante, de uno solo, que unánimemente fue tenido por fijo, siendo que los más clásicos tratados de sintaxis prueban su condición de móvil. Una vez llegado, gracias a esta localización, a lo que considero como la solución correcta del problema, puedo decir muy bien que debo a mis antecesores a la vez el problema y la solución; porque sólo me había quedado reconocer los diversos atolladeros en los que aquellos se reprochaban mutuamente haberse encerrado, y cuyo plano indicaba con suficiente claridad el lugar exacto en el que podía uno intervenir para desbloquear la situación. Me fastidia, desde luego, tener que pedirles que crean en mi palabra, pero necesitaría más tiempo que el de otra disertación para demostrar este punto.

Porque otro efecto de estas elecciones de método es conducir a la expresión de comentarios cada vez más largos sobre textos cada vez más cortos; desde el tiempo en que Aristóteles resumía a Empédocles en ocho líneas, que además él concluía diciendo: "puede uno percatarse de esto leyendo su poema", la progresión de la relación entre la longitud del comentario y la del texto comentado es uno de los aspectos menos discutibles del progreso (si lo hay) de la historia de la filosofía. Esta observación es irónica sólo hasta cierto punto: porque un comentario más corto que el texto comentado se construirá inevitablemente como un montaje de citas extraídas de dicho texto, y esto lo expondrá a todos los riesgos vinculados a la extracción de tales citas; un comentario más largo que el texto por él comentado puede contenerlo en su integridad, y por consiguiente justificar todas las extracciones que cree tener que efectuar. Además hay que distinguir entre el caso donde el comentario de cien páginas lleva dos mil, y aquel en que se comenta una página en veinte. Si prefiero practicar la segunda fórmula es, en amplia medida, indudablemente, por pereza e incapacidad; pero también por afán de permanecer disponible a esas ocasiones que hacen al ladrón y con las cuales cuento para sustraer a la noche del tiempo, aquí y allá, alguna brizna de sentido perdido. Y, finalmente, para romper, primero que nada en mí mismo, esa tendencia también "filosófica", creo, en su esencia, a estimar que mientras no se haya comprendido todo no se habrá comprendido nada. Procuro tener derecho a no tener respuesta para todo, y a poder jactarme de haber comprendido diez renglones de la *Carta a Herodoto* sin tener ninguna proposición interesante que hacer para resolver los problemas que plantean los diez renglones siguientes, y que otro trató o tratará mejor que cuanto pueda hacerlo yo. Este problema de la elección de escala no es inocente; no se lo resuelve mediante el simple examen de las propias aptitudes, como se elegiría correr la carrera de cien metros y no la de cinco mil. Al adoptar las pequeñas distancias, echo

mano a un ardid nuevo para suspender las apuestas filosóficas u otras del estudio de los filósofos. A fin de explicarme sobre el punto, jugaré un poco con el doble sentido de la palabra "interés" (aunque su ambigüedad no sea únicamente verbal). Digamos que, si me propongo tomar todo Platón como objeto de estudio, difícilmente puedo distinguir el interés que tengo *por Platón* y los intereses que tengo *en Platón*, como un accionista tiene intereses en una sociedad; puedo torpemente liberar a mi trabajo de los considerables desafíos que ya pesan sobre él antes de haber abordado la primera palabra, debido a que Platón, no en persona sino como mito, como símbolo, como emblema, pertenece a nuestra cultura, a los ejes con respecto a los cuales se ubica nuestro presente. Intervenir públicamente a escala de Platón es intervenir, quíerese o no, en este sistema de ejes; interpretar a Platón es, en última instancia, transformar el mundo. Por el contrario, de una frase de Platón no se puede decir, indudablemente, que forma parte de nuestra cultura, al menos no en el mismo sentido. Si trabajo sobre una frase de Platón, sobre lo que cierto día Platón escribió, entre los innumerables días en que escribió algo, me pongo en condiciones de tener las mejores posibilidades de poder *interesarme en él* sin *estar interesado* en que aquella frase signifique esto y no aquello. Disminuyo los riesgos que me hace correr, a mí y a cualquiera, el plantear mis conclusiones antes de plantear mis premisas, y el no plantear estas premisas sino porque sé que me conducirán a esas conclusiones. Aguzando la paradoja, diré que sólo con la condición de plantearme problemas cuya solución, a priori, me deja indiferente (porque el sentido de mi vida no está ligado a que se resuelvan de una determinada manera y no de otra), tengo posibilidades de arribar a soluciones que, a posteriori, no me dejarán indiferente en absoluto (porque no estaré dispuesto a considerarlas, y a dejar que se las considere, como interpretaciones posibles entre otras igualmente defendibles, y como expresiones de mi situación, mis opciones o mis estados de ánimo). El destino de mi alma, como decía Max Weber, no dependerá de la necesidad de hacer determinada conjetura en determinado punto, salvo que yo sepa que *no* es la inquietud por este destino lo que me condujo a hacer tal conjetura y no tal otra, en este punto y no en aquel otro. Necesito que el resultado al que voy a llegar me dé lo mismo, para que el resultado al que llegué (si es que lo hice) no me dé precisamente lo mismo.

Esta apología de la microscopia, de la exégesis parcelaria, se expone seguramente a los clásicos reproches fundados en el principio de que no se puede determinar el sentido de las partes si se las aísla de los todos a los que pertenecen. Me limitaré a recordar en este momento que lo que constituye el famoso círculo hermenéutico, con su redondez perfectamente embarazosa, es precisamente el hecho de que tal principio no se encuentra solo y de que se completa con otro según el cual el sentido de los todos no es, por cierto, independiente del de las partes que los componen. A fin de cuentas, nada obliga a cada intérprete a abarcar por su propia cuenta los 360 grados del círculo hermenéutico, y la situación no se verá agravada ni mejorada si unos y otros se cortan en él partes diferentes. Añadiré así, un tanto rápidamente, sin duda, que en historia de la filosofía la situación del intérprete es quizá más difícil

aun que lo que surge de la noción de círculo hermenéutico, en el sentido de que las cosas marcharían aún relativamente bien si los todos en los que se trata de situar a las partes pudieran ser bien definidos en cada oportunidad; entonces el trabajo consistiría tan sólo en reconstruir lo mejor posible, en el interior de estos sistemas, la dialéctica de acción recíproca entre el todo y las partes. El problema es, para el historiador de la filosofía, que nada le indica de manera obligatoria en qué nivel debe detener el movimiento de totalización que lo arrastra, y en relación con qué conjunto podrá jactarse de practicar un método de interpretación inmanente. De la palabra a la frase, de la frase al párrafo, del párrafo al libro y del libro a las obras completas, demasiado de prisa se creyó tener que entender como una unidad la totalidad de los escritos de un filósofo. Pero, salvo que una decisión filosófica lleve a privilegiar la unidad de un tema, la identidad de éste consigo mismo y su autonomía respecto de aquello que no es él, este nivel de cierre de totalidades no es indiscutiblemente más pertinente que los que lo preceden o lo siguen: la época, el medio, la cultura, el doble horizonte de la tradición filosófica en la que el filósofo se respalda y del paisaje no filosófico que él contempla y sobre el cual actúa. Tal vez una manera de escapar al círculo hermenéutico sea arrojar-se de este modo a un sorites hermenéutico, no mucho más confortable, pero que presenta la ventaja de legitimar varios niveles de totalización, al menos de manera relativa, por lo mismo que hace vacilar la legitimidad absoluta que reivindicaría uno cualquiera de ellos. La multitud de los historiadores de la filosofía estaría entonces habilitada para trabajar en varios pisos, dentro del marco de una estructura pluriescalar de la disciplina, de una suerte de cartografía en varias escalas de los territorios filosóficos. Por mi parte, pienso que es posible delimitar en una obra, sin artificio excesivo, y para fijar las ideas, unidades de tipo en cierto modo “celular”, digamos del grandor del párrafo, y cuya consistencia relativa se debe a que representan probablemente una unidad de tiempo vivido durante la producción de la obra. Por más orgánicamente que queramos representarnos su génesis, no se la escribió de un tirón; la intención global de significación que en ella se despliega no produjo el texto, tal como nosotros lo leemos, sino por mediación de intenciones parciales que actualizaban, *hic et nunc*, las articulaciones que ella se concedía; esta actualización se efectúa no en la instantaneidad de un presente abstracto, sino en el espesor del presente progresivo. Ciertos signos textuales permiten reconocer una especie de “ya está”, por el que queda marcado el cumplimiento de una de esas intenciones parciales y el paso a otra de ellas; y esta escansión del texto legítima, pienso, una miniaturización del objeto de estudio, un trabajo interpretativo a escala de estas unidades celulares.

Pero no quisiera encerrarme en el marco de una oposición entre microscopía y macroscopía, análisis y síntesis, fragmentación y totalización. Acepto a fondo insertar mi trabajo en el de una comunidad científica a la que considero sujeto de derecho de las investigaciones efectuadas por cada uno de sus miembros; asumo, pues, una división del trabajo, lo cual es quizás una manera más de hacer no filosóficamente historia de la filosofía, si es verdad que el espíritu filosófico se niega heroicamente a la división de tareas y a la inco-

municación de capacidades. Con todo, hay en la repartición del trabajo otros planos de clivaje a los que se adecuan la mayoría de los historiadores de la filosofía y que yo sentí la necesidad de cuestionar. Simplificando, podríamos decir que el historiador (y también en esto creo que procedo como filósofo) se encarga generalmente de los textos dejados por un filósofo, en toda su extensión, pero los toma tal como se los prepararon los editores que se encargaron de establecerlos, paleógrafos y filólogos si se trata de textos antiguos, editores y a menudo traductores si se trata de textos modernos. Por supuesto, en estas dos categorías de textos el problema se plantea en términos muy diferentes, pero todos saben que el establecimiento de los textos modernos, aun disponiéndose de manuscritos autógrafos o de ediciones impresas en vida del autor y bajo su control, no es asunto de poca monta y a menudo depende de técnicas tan especializadas como las de la edición de textos antiguos. Precisamente esta tecnicidad dispensó casi siempre a los historiadores de la filosofía de descender a los oscuros talleres donde se confeccionan los textos en los que ejercen sus talentos de intérprete. Este reparto de tareas entre quienes tienen capacidad para fijar la letra y quienes la tienen para dilucidar el espíritu, entre los destajistas del signo y los notables del significado, parece completamente natural, sobre todo a los que se inscriben en la segunda categoría; lo encuentro confirmado de nuevo en una frase que me escribe Gilbert Kahn, en una carta por lo demás sumamente crítica hacia el pequeño texto de presentación de esta conferencia: “Evidentemente —escribe— es necesario establecer los textos, y para la crítica externa nos salimos de la filosofía, pero, ¿cómo podría el comentario no ser filosófico?”. Ahora bien, justamente, me pareció que valía la pena colocar de otro modo los peones en el tablero, ir a ver lo que pasaba en las oficinas de los filólogos y poner un poco yo mismo las manos en la masa. A riesgo de encoger la superficie textual de la que pasaba a ocuparme, intenté recorrerla en su espesor, desde la determinación de la letra hasta el estudio del sentido. Presentía que no eran separables. A despecho de los progresos efectuados por los filósofos en el sentido de la prudencia (pasó ya el tiempo en que su valor se medía por el número de sus conjeturas), es posible advertir, en ciertos ejemplos precisos, que los textos no se curan solos de los achaques de los años: solos, quiero decir, por el mero desarrollo inmanente de las técnicas filológicas. Para tomar un ejemplo, los estudios de Benson Mates sobre la lógica estoica y el texto de Sexto Empírico mostraban, y hago más las expresiones de este autor, que “cuanto más interesante se vuelve la lógica, más corrupto se vuelve el texto”; hay que aclarar que esta corrupción se debe a veces a la torpeza de los copistas antiguos, pero a veces también a la ignorancia de los editores modernos, que a menudo llegaron a estropear con sus imprudentes correcciones lo que había sobrevivido intacto a través de los recopiados de los escribas.

La experiencia que pude hacer en el ámbito del establecimiento de textos filosóficos me enseñó, quizá principalmente, la solidaridad inextricable de la letra y el sentido, primero en los procesos de degradación que los afectan con el correr del tiempo; después, y como consecuencia, en las técnicas de restitución aplicadas a combatir estos procesos de degradación. Seguramente, un

texto se deteriora de manera material porque tiene un soporte material expuesto a toda clase de peligros; se deteriora también, de una copia a la otra, de manera mecánica y propiamente in-significante, por errores de lectura, omisiones, lapsus, es decir por insuficiencia técnica de esa mala máquina de copiar que es siempre un copista. Pero, entremezclándose con estos accidentes involuntarios e inintencionales, toda una serie de factores no maquinales intervienen también en la desfiguración progresiva de un texto: el deslizamiento a la *lectio faciliior*, la glosa interpolada, la corrección erudita, el enmendado destinado a regularizar la gramática, el estilo, la coherencia de ideas; todas estas heridas causadas a los textos pertenecen a la esfera del sentido y muestran que las desventuras del sentido rebrotan sobre el cuerpo de los signos. Exagerando muy poco, podríamos decir que un texto registra las incomprensiones de que ha sido objeto. La superposición e interacción de los factores de alteración insignificantes y de los factores significantes desembocan en una mezcla difícil de desenredar, puesto que de ella recogemos tan sólo los efectos combinados, y separados de sus causas: el texto y el sentido que éste porta, aferrados el uno al otro como el ahogado y el salvador, se han hundido juntos en la oscuridad y, de haber alguna posibilidad de que los saquemos de ella, los sacaremos juntos. Si se admite que la historia de la filosofía es esencialmente una búsqueda del sentido perdido, y que descansa en la apuesta de que vale absolutamente la pena que ninguno de los sentidos producidos por los hombres se pierda absolutamente, entonces corresponde al historiador como tal medir en todas sus dimensiones la fragilidad del sentido y de sus vehículos, y situarse en posición de luchar contra ella en todos los frentes que presenta.

Dirán ustedes que me coloco en un caso de figura extremadamente particular, y que la situación de los textos antiguos con respecto a nosotros es de una vulnerabilidad que no es posible hallar en otros ámbitos. Para responder a esta objeción trazaré, y con esto he de concluir, una generalización de este caso de figura, en la que reconocerán fácilmente el estrecho anudamiento de los hilos que acabo de seguir por separado. Arribado a la historia de la filosofía por el asombro ante los conflictos que tienen lugar en ella, por la tosca sorpresa —pero que siempre preservé y reavivé en mí obstinadamente— que se apodera de todos quienes ven interpretado un mismo texto de maneras múltiples y contradictorias, intenté, no superar verdaderamente estas contradicciones sino más bien, permítaseme la expresión, subdescenderlas, es decir, pasar detrás de ellas, más acá de ellas, para reconocer los lugares en que tenían su origen y desbaratar las extracciones iniciales que las engendraban, analizando las condiciones en las que otros efectúan estas extracciones y levantando todos los obstáculos posibles en el camino que yo mismo debía recorrer. Aquella sorpresa ante la dispersión de lo uno en lo múltiple, vuelvo a sentirla frente a la multiplicidad de traducciones de un mismo original, frente a la de ediciones de una misma obra, de manuscritos de un mismo texto. Supongo que, además del asombro, que comparto con todo el mundo, de haber nacido uno de padres múltiples, debió asombrarme el ver que los platos se rompen y que, como decía Platón, nace así lo múltiple de lo uno.

A todas luces, no es ésta una razón para pensar que tan diversos tipos de caída en el océano de la disimilitud sean del mismo orden y requieran el mismo tratamiento. Por ejemplo, no se discute el derecho del editor de un texto a sentar el principio de que entre las lecciones divergentes de los manuscritos, en un punto dado del texto, a lo sumo una de ellas es la correcta (no digo una al menos, ya que evidentemente puede darse el caso de que todos los manuscritos conservados sean defectuosos). Por el contrario, no está universalmente admitido que el intérprete de un texto tenga derecho a sentar el principio de que, entre todas las interpretaciones divergentes que se dan de un mismo texto, una a lo sumo (generalmente la suya) sea la correcta. Así pues, no diré que he intentado extrapolar, al dominio de la historia de la filosofía tal como habitualmente se lo bosqueja, el modelo de reducción de lo múltiple a lo uno que me ofrecían los problemas y las técnicas de la edición de textos; diré más bien que intenté, para mi propio uso, trazar de nuevo este dominio en forma tal que pudiese no plantearme en él más que problemas tales que dicho modelo conservara pertinencia. Tal vez no existan muchos de esos problemas, y tal vez no sean muy importantes; y por eso soy el primero en alegrarme de que no todo el mundo haga lo que hago yo.

Ya es hora de concluir, si es que se concluye. La mejor conclusión sería tal vez que regreso a mi trabajo, una vez cesada la imprudencia que cometí al ponerme a hablar de él. Sin embargo, hay un aspecto de la división del trabajo que, contrariamente a otros, me pesa desde hace una hora, y es aquel por el que me fue confiado tomar la palabra, y a ustedes escucharla. Estoy impaciente por cambiar los roles y escuchar las preguntas, objeciones y críticas que sin duda no dejarán ustedes de exponerme, bien sobre lo que he dicho, bien sobre lo que escribí en el texto de presentación y que no tuve tiempo o deseo de retomar. Espero de ello el servicio de una obligación de definirme mejor y moverme mejor. Por eso, agradeciendo la atención que se me prestó, devuelvo ahora gustoso mis trastos de parlanchín.

2. Los modelos políticos griegos

¿QUÉ MODELOS, QUÉ POLÍTICA, QUÉ GRIEGOS?

Michel Narcy

Del Partido Comunista al Frente Nacional, en Francia ya no hay nadie que se atreva a decirse antidemócrata, y, ampliando la perspectiva, en una Europa que en este momento se extiende como una mancha de aceite, en verdad ya no se encuentra mucha gente que se oponga a la democracia. En Atenas, en cambio, la democracia nunca careció de opositores. Nunca fue una cosa obvia, nunca constituyó, como parece serlo para nosotros, el a priori de la vida política. Esta diferencia puede servirnos de guía, y hasta diría yo de pretil, para hablar de los “usos contemporáneos de los modelos políticos griegos”.

Y, en primer lugar, ¿qué es esto de “modelos políticos griegos”? No significa seguramente buscar en la ciudad griega *formas* de organización social y de vida política que tendrían para nosotros valor de modelos, esto es, de ejemplos a imitar, y no creo tener que preguntarme si, entre democracia antigua y democracia moderna, para recoger el título de un clásico,¹ hay tan sólo homonimia. Si hay un sentido pertinente en hablar de uso contemporáneo de los modelos políticos griegos, está, me parece, en preguntarse uno si el *discurso* de los griegos sobre la democracia, sobre *su* democracia, sigue vigente aún entre nosotros. ¿Por qué “discurso”? Porque “modelo”, me dicen los diccionarios, ha tomado, justamente en el “uso contemporáneo”, el sentido de “representación simplificada de un sistema”,² representación o simplificación

1. M. I. Finley, *Democracy, Ancient and Modern*, Londres, 1973 (trad. francesa de Monique Alexandre, *Démocratie antique et Démocratie moderne*, París, 1976).

2. P. Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, 2a. ed., enteramente revisada y enriquecida por A. Rey, París, 1985, t. VI, pág. 502, s. v. “Modèle”, 7 (Didáct.).

que es también una simulación.³ Tomado en este sentido, o sea de representación y hasta de simulación del sistema existente u otro, “modelo político” tiene en griego una palabra que lo expresa: *politeia*. *Politeia*, como se sabe, es a la vez la *Constitución de Atenas* (o, para ser más exactos, *de los atenienses*), la de Aristóteles o la de Pseudo-Jenofonte, y la *República* de Platón. No hace todavía diez años se publicó una tesis universitaria que llevaba el título de *¿Qué hacer con El Capital?*⁴ Me gustaría poner como epígrafe de esta intervención el equivalente helenizado de esta pregunta: ¿qué hacer con la *República*?

I

Si, de acuerdo con el pronóstico de Tocqueville, en nuestro horizonte político lo único que aparece es la democracia, para los griegos lo que vale es lo inverso: hasta se puede llegar a decir que la democracia griega, no solamente para sus adversarios sino incluso para sus actores y partidarios, nunca fue visible más que sobre un horizonte antidemocrático. Esto lo mostraba hace apenas diez años Nicole Loraux, cuando hablaba, en un capítulo magistral,⁵ de la “inhallable teoría democrática de la democracia”:⁶ inhallable, incluso en la *Oración fúnebre* pronunciada, en Tucídides, por Pericles. No retomo aquí sus conclusiones, limitándome a subrayar este rasgo: cuando la democracia habla de sí misma, de lo único que dispone es del discurso —digamos, para ser contemporáneos, del “modelo”— de la aristocracia.

Modelo de la aristocracia, aún hace falta entenderse. Existe, por una parte, la *politeia* aristocrática: ella intimida a los demócratas hasta el extremo de que su mejor defensa es mostrar que son ellos los que mejor aplican su principio; que en democracia es como más asegurado está el reino de la *aretē*.⁷ Y después está el modelo aristocrático de la democracia, es decir, la representación, suministrada por la aristocracia, de la democracia: evidentemente, no es la misma. Esta representación está ya enteramente en el nombre mismo “democracia”, si es verdad que fue forjado inicialmente por los detractores de este régimen;⁸ y el hecho es que en pleno siglo IV tiene

3. Cf. la definición de modelo en el último diccionario filosófico publicado: “De tipo descriptivo, expositivo o inductivo, el modelo [...] simula la realidad...” (*Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions philosophiques*, París, 1990, pág. 1646).

4. J. Bidet, *Que faire du “Capital”? Matériaux pour une refondation*, París, 1985.

5. Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la “cité classique”*, París, 1981, cap. IV.

6. *Ibid.*, pág. 180.

7. *Ibid.*, págs. 190-191.

8. Cf., en las “Notes critiques” de la obra ya citada de N. Loraux, la nota 12 del capítulo IV, págs. 413-414.

aún en Aristóteles una acepción claramente peyorativa: la democracia, escribe, es una *parekbasis*, una desviación, aun si la constitución recta de la que se aparta no tiene nombre propio.⁹ Hay democracia, escribe también Aristóteles, “cuando [los amos del régimen] son aquellos que no poseen la mayor parte de la riqueza sino que carecen de recursos”.¹⁰ Vale la pena señalar que, en 1848, Karl Marx emplea el término “democracia” exactamente en el mismo sentido, cuando escribe:

El primer paso en la revolución obrera es el ascenso del proletariado al rango de clase dominante, la conquista de la democracia.¹¹

Vale la pena apuntar que Marx es así uno de los pocos, si no el único, que nos ofrece una traducción verdadera del griego *dēmokratia*, en lugar de conservarlo bajo una forma simplemente transliterada. Y lo cierto es que la traducción más literal de *dēmo-kratía* es cabalmente la dominación ejercida por el *dēmos*, o, según la expresión hecha clásica por Marx, la dictadura del proletariado. Resulta al mismo tiempo que, traducir literalmente *dēmokratia* es entenderla en su acepción aristocrática, es decir, peyorativa. Porque en el propio Marx, no debemos olvidarlo, la dictadura del proletariado está connotada negativamente: es algo a lo cual el proletariado está “forzado”,¹² recayendo la culpa en la clase antagonista. Aparte de esta circunstancia atenuante, y de la esperanza de que la dictadura del proletariado, o sea la democracia, habrá de ser pasajera, Marx nada tiene que oponer a las aprensiones de un Tocqueville,¹³ para quien la democracia, reino de la igualdad, es ciertamente ineluctable pero no menos riesgosa para la libertad.

Tocqueville y Marx: ¿modernos o contemporáneos? Hace muy poco tiempo que la historia del mundo contemporáneo cesó de ser una explicación con Marx: el liberalismo necesitará todo un siglo para relegarlo a un siglo XIX

9. Cf. Aristóteles, *Política*, III, 7, 1279 b 6.

10. *Ibíd.*, III, 8, 1279 b 19. J. Tricot (Aristóteles, *La politique*, nueva traducción con introducción, notas e índices, París, 1962, pág. 201) traduce: “los que están en apuros de dinero”, y P. Pellegrin (Aristóteles, *Les politiques*, traducción inédita, introducción, notas, bibliografía e índices, París, col. “Garnier-Flammarion”, 1990, pág. 231): “personas modestas”. Esta traducción se apoya en la idea, sostenida por J. Tricot (*op. cit.*, pág. 200, n. 2), de que *aporos* es un término “menos fuerte” que *penēs*: ello implica leer en Aristóteles una teoría absolutamente moderna de la democracia como reino de las clases medias, teoría que, por lo demás, no se concilia con la acepción profundamente peyorativa que tiene la palabra *dēmos* en el vocabulario político de Aristóteles.

11. K. Marx, *Le Manifeste communiste*, II, trad. fr. de M. Rubel y L. Évrard (K. Marx, *Œuvres. Économie*, I, ed. establecida por M. Rubel, París, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1963, pág. 181).

12. *Ibíd.*, pág. 183.

13. La observación pertenece a M. Rubel, en su introducción al tomo III de las *Œuvres* de Marx, *Philosophie*, París, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1982, pág. CXIII.

calificado, para la ocasión, de arcaico. Pero sólo lo habrá hecho para volver a Tocqueville: “el formidable ascenso del individualismo democrático”,¹⁴ que supuestamente marca la cesura entre moderno y contemporáneo, no es otra cosa que, en su letra, el diagnóstico de Tocqueville. El paisaje que se ofrece ante nosotros, para decirlo de otra manera, es todavía el que reconocieron, los primeros, Tocqueville y Marx: la nivelación operada por la desaparición de las fronteras entre clases. De ahí el interés de reconocer en ellos dos otros testigos en aquel paisaje mucho más accidentado que era, en el lenguaje de uno, la aristocracia y, en el lenguaje del otro, la sociedad de clases. En efecto, a esa sociedad pasada pertenecen aún, como lo muestra el reflejo que provoca en ambos, la palabra “democracia”;¹⁵ pues lo que sustenta este reflejo es lo que inhibía ya a los demócratas atenienses: el modelo aristocrático de la democracia. Si existe, pues, un modelo político griego del que se haga un uso contemporáneo, es sin duda éste: contemporáneo, por tradicional.

II

Una consecuencia de esta situación es que el debate sobre la democracia griega no sólo no está terminado, sino que se confunde en amplia medida con el debate sobre la democracia actual. La Atenas del siglo V y del IV no es un puro objeto de historia; aún se toma partido a favor o en contra de la democracia que la rigió. Más exactamente, si nadie toma partido en contra, las críticas que se elevan contra ella continúan hallando oídos complacientes, a falta de ser consecuentes. Citemos a A. Croiset, en la conclusión de *Les Démocraties antiques*:

Las lecciones de la sabiduría antigua son siempre buenas para reflexionar. Tal vez se resumirían muy bien así: combatir la existencia de la democracia, cuando las circunstancias la han hecho inevitable, es una quimera; intentar aclararla y corregirle sus defectos, es el deber de cualquier hombre pensante y con sentido de responsabilidad social.¹⁶

Se reconocen los acentos de un Tocqueville,¹⁷ pero, según Croiset, los que

14. Luc Ferry: *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, París, 1990, pág. 341.

15. Antes de corregirlo, cada cual a su manera; Marx, cuando dice, en sustancia: esto no durará; Tocqueville, al depositar esperanzas en la “indocilidad” que inspira la igualdad, en otros términos, en el individualismo (cf. *De la démocratie en Amérique*, II, 1840, cuarta parte, cap. I, en A. de Tocqueville, *Œuvres complètes*, edición definitiva publicada bajo la dirección de J. P. Mayer, París, 1951, t. I, vol. 2, págs. 295-296).

16. A. Croiset, *Les démocraties antiques*, París, 1909, pág. 335.

17. Cf. la condena por Tocqueville del “proyecto imprudente [el subrayado es mío, M. N.] de destruirla [entiéndase, a la democracia, M. N.] en lugar de procurar instruir-

hablan aquí son Platón y Aristóteles. De hecho, en este caso no es la libertad la que proporciona el antídoto a la igualdad, sino la educación. Más de sesenta años después del libro de Croiset, en sus *Problèmes de la démocratie grecque*,¹⁸ J. de Romilly se coloca exactamente en la misma línea. La “buena educación, fuente de una buena política”,¹⁹ tal es la lección de Platón, “lección de la que todo régimen debería sacar provecho”.²⁰ Y, sin embargo, como ella misma lo señala, en los programas de educación platónicos “se trata muy poco”²¹ de educación democrática”.²² Y con motivo: muy lejos de buscar en la educación la receta de una buena democracia —para Platón no hay buena democracia—, Platón ve en ella el remedio a la democracia. Así pues, es legítimo encontrar más lúcida la posición antagonista, la que expresa M. I. Finley cuando escribe:

Si Platón tiene razón en su juicio sobre Atenas, de ello resulta que hoy estamos equivocados, desesperadamente equivocados, en nuestras opciones políticas más fundamentales.²³

Y a quienes toman los reproches de Platón a la democracia ateniense por dinero contante, Finley los desafía a asumir “hasta sus últimas consecuencias” el ideal político que inspira estos reproches.²⁴

¿Cuál es, entonces, ese ideal político, cuál es el juicio de Platón sobre Atenas? A través del *Gorgias*, del *Menón*, del *Protágoras*, del *Laques*,²⁵ se puede hacer un rápido balance del juicio de Platón sobre el personal político

la y corregirla” (*De la démocratie en Amérique*, I, 1835, Introduction; ed. citada, t. I, vol. 1, pág. 5).

18. J. de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, París, 1975.

19. *Op. cit.*, pág. 186.

20. *Op. cit.*, pág. 187.

21. ¡Tomémoslo, claro, como un eufemismo!

22. *Loc. cit.*

23. “Platon et la politique réelle”, en *On a perdu la guerre de Troie, Propos et polémiques sur l'Antiquité*, trad. fr. de J. Carlier, París, 1990, pág. 83.

24. *Art. citado*, pág. 93.

25. En el *Gorgias* (515e-517a) se cita por una parte a Pericles y, remontándose más atrás en el tiempo, a Temístocles, ambos demócratas, y por la otra a los oligarcas Cimón y Milcíades: a todos se los descalifica como verdaderos hombres de Estado. El mismo equilibrio es respetado en el *Menón* (93c-94e), entre Temístocles y Pericles por un lado, y Aristides y Tucídides del otro, para refutar la afirmación de Anito de que todos los atenienses bien educados son maestros de virtud. En el *Laques* (179d), Aristides y Tucídides reciben una vez más el reproche de no haberse asegurado, en la persona de sus hijos, sucesores dignos de ellos. Aunque falten aquí nombres de demócratas que hagan contrapunto, debe apuntarse que el *Protágoras* (319e-320a) restablece el equilibrio: sólo se cita a Pericles como ejemplo de no transmisión de la virtud.

ateniense: es totalmente negativo. No hay aquí solamente una manera de distribuir de forma equitativa la reprimenda a los líderes de los dos partidos, oligárquico y democrático. Platón (o Sócrates) no tiene en cuenta para nada, o en todo caso no hace ninguna mención a ella, a la escisión política que opone entre sí a los personajes que nombra. A todos les dirige un reproche único, siempre el mismo desde el *Menón* hasta el *Laques* y el *Protágoras*: mientras que cada uno de ellos ha sabido hacer reconocer su mérito (o su virtud, o su excelencia, como se quiera traducir: su *aretē*), ninguno de ellos se ha mostrado capaz de transmitir esa *aretē* a sus propios hijos. La dificultad está en comprender dónde está el alcance político de este argumento. En efecto, se podría pensar que el fracaso privado como educador o padre de familia en nada afecta el éxito ni el talento del hombre político. Hay que entender que, para Platón, el fracaso pedagógico "privado" es el signo de la incapacidad política: si uno u otro de los hombres políticos citados hubiera sido capaz de transmitir su propia virtud, no habría fallado a la hora de beneficiar a quienes más debían importarle, esto es, sus propios hijos. Si la transmisión de la virtud no ha tenido lugar de los padres a los hijos, ello obliga a concluir que tampoco tuvo lugar de estos mismos hombres a los ciudadanos por ellos gobernados. El *Gorgias* aporta la confirmación: cada uno de los hombres políticos citados dejó a los atenienses más salvajes que como los había encontrado.²⁶

Volveré sobre este "salvajismo" de los atenienses. Apuntemos por ahora que lo que subyace al juicio de Platón sobre Atenas es la convicción de que el buen político es un educador. La lección que cabe retener de Platón no es, como lo creía hace un momento J. de Romilly, que la buena educación es fuente de una buena política: por el contrario, que la buena política es una educación. La verdadera virtud política, según Platón (o Sócrates), aquella que no cesó de faltarles a los hombres políticos atenienses de todos los bandos, es la capacidad de hacer mejores a los hombres; idea ésta peligrosa de manipular, según M. I. Finley.²⁷ En todo caso, es una idea que nos coloca en las antípodas de una democracia. Definida en estos términos, la función política no consiste, en efecto, en hacerse admitir por un pueblo como el mejor representante de la voluntad popular, sino en imponerle, eventualmente en contra de sus deseos, lo que es bueno para él. La relación del gobernante con los gobernados es análoga a la del médico con sus enfermos. Ahora bien, el oficio del médico consiste en imponer al enfermo un régimen que contraría sus deseos

26. *Gorgias*, (515e-517a).

27. "Quienquiera que estime que la verdadera función de un Estado es producir el perfeccionamiento moral de sus ciudadanos, manipula armas muy peligrosas" (M. I. Finley, art. citado, pág. 94). Reconozcamos de paso que Sócrates las usa con precaución: él, que hace de la educación (moral) de los ciudadanos un asunto de Estado, se dice por esta razón, en el *Gorgias* 521d, único en practicar en Atenas el verdadero arte político. Pero lo ejerce tan solo de manera privada, evitando todo lo posible las cargas públicas (*Apología de Sócrates*, 31d).

(pues, dado que está enfermo, sus deseos mismos son malos): igualmente, el oficio político consiste en imponer a un pueblo, en contra de sus deseos, pero por su bien, un régimen destinado a curarlo de sus vicios, a infligirle correctivos.²⁸ De médico que era, el hombre político pronto deviene domador y, de la pareja médico-enfermo, Sócrates pasa con toda naturalidad a la pareja pastor-rebaño: ¿no son acaso los hombres una especie animal,²⁹ e incluso particularmente salvaje?³⁰

He aquí, pues, el juicio de Platón sobre Atenas: un rebaño; para ser más exactos, una horda, que espera a un pastor de puño lo bastante fuerte como para convertirla en rebaño. ¿Se trata de un juicio político? No, por dos razones. La primera, que este rebaño es monocromo. Desde Hegel sabemos que por la noche todos los gatos son pardos: en la caverna platónica, hasta los oligarcas son demócratas. Esto es lo que Sócrates demuestra a Calicles: siendo Atenas lo que es, si quiere acceder al poder no tendrá más remedio que volverse semejante a aquellos a quienes pretende gobernar.³¹ A lo cual el *Teeteto*³² opone la elección del filósofo: hacerse semejante a un dios.

De ahí mi segunda razón para negar al juicio platónico la calificación de político. La elección ofrecida a Calicles —lo cual sorprende cuando se recuerda la *República*— es ser o político o filósofo, pero no filósofo político, filósofo-rey. Es fácil comprenderlo a la luz del *Teeteto*, que consueña totalmente, por su parte, con el *Gorgias*: ser una bestia o un dios, hay que elegir. Y, ya que tales son los términos de la alternativa, ¿podemos considerar como político un modelo donde no hay representación disponible para el hombre?

III

Contrariamente a lo que se puede esperar, dedicaré a Aristóteles tan sólo un breve desarrollo. Aristóteles nos proporciona, sin embargo, el enunciado exactamente inverso de aquel que acabo de fabricar en función de Platón: el hombre aristotélico es político porque no es ni una bestia ni un dios.³³ Creemos dar, pues, por descontado que Aristóteles, refutando a Platón, ofrece de la ciudad griega un modelo más realmente político. Ahora bien, un examen atento de la *Política* de Aristóteles, y de lo que Aristóteles entiende por política, nos haría volver a hallar en él el modo de pensamiento platónico. Destaco rápidamente los dos signos capitales. Por una parte, Aristóteles comparte

28. *Gorgias*, 465c, 505a-b.

29. *Gorgias*, 516a-b.

30. *Teeteto*, 174d.

31. *Gorgias*, 512e-513c.

32. *Teeteto*, 176a.

33. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253 a 27-29.

con Platón la confusión entre legislador y educador.³⁴ Por la otra, aun cuando el libro III de la *Política* presente un enfoque más positivo de la democracia, tropieza con la idea, absolutamente platónica, de que la política es, si no un oficio, al menos el patrimonio de aquellos que no tienen oficio.³⁵ Lo mismo que la filosofía en Platón,³⁶ la política en Aristóteles requiere de tiempo libre. Quienes no disponen de él, y están sujetos a la necesidad de trabajar, de “vivir de sus manos”,³⁷ son de hecho esclavos; de hecho, es decir, por naturaleza; entender que los trabajadores no son esclavos es mero efecto de una convención, dice Aristóteles, agregando que semejante convención es casi siempre engañosa.³⁸ La humanidad de Aristóteles no se descompone, pues, como la de Platón, en bestias y dioses, sino que se divide entre hombres libres, es decir, amos, y esclavos. Aristóteles no tiene espacio para el trabajador libre o, dicho de otra manera, no sabe qué pensar de él, no sabe qué pensar de aquel precisamente a quien el sistema democrático permite acceder a los asuntos públicos.

Llego entonces a la conclusión de que, tanto para Aristóteles como para Platón, la democracia sigue siendo el régimen impensable. Impensable no quiere decir necesariamente escandaloso, sino rebelde a la teorización. Vale la pena subrayar que lo que aparece así como lo impensable de la filosofía griega clásica, la del siglo IV, es el propio régimen en cuyo seno ésta se desarrolló. En consecuencia, probablemente haya que renunciar a la ilusión del joven Marx, quien escribía que “toda verdadera filosofía es la quintaesencia espiritual de su tiempo”.³⁹ No es seguro que las ciudades ideales de Platón, ni los tipos ideales de constitución descritos por Aristóteles, sean modelos políticos *griegos*. El momento griego de la política no tiene su representación adecuada en la filosofía. Lo cual no significa que no la tenga: simplemente, cuando hablemos de los griegos, dejemos de identificarlos con sus filósofos.

Puesto que estamos en Grecia, por filósofos y por filosofía entiendo a los que se llamaron ellos mismos así, y sus doctrinas. Considero, pues, ajeno a la filosofía lo que ellos mismos calificaron de tal, y que llamaron, o que se llamaba, sofística, y propongo buscar en ella un modelo que sea a la vez, contrariamente a lo que hemos encontrado en los filósofos, *político* y *griego*. Por otra parte, el mismo Platón se ocupó de dejarnos este modelo inverso al suyo propio, al calificar de manera explícita su propia filosofía como la inversión

34. Cf. *Ética a Nicómaco*, X, 10, 1179 b 31 - 1180 b 25. “Aquel que quiere hacer mejores a los hombres, tiene que probar hacerse legislador” (1180 b 23-25).

35. Cf. *Política*, III, 4, 1277 a 29-b 7; cap. 5, entero.

36. Platón, *Teeteto*, 172d.

37. Aristóteles, *Política*, III, 4, 1277 a 39 - b 1.

38. *Política*, III, 5, 1278 a 26-34.

39. K. Marx, “L'article de tête du numéro 179 de la *Kölnische Zeitung*”, III, *Rheinische Zeitung*, 14 de julio de 1842 (K. Marx, *Oeuvres*, III, *Philosophie*, op. cit., pág. 212).

del “modelo político griego”. Si, en efecto, nos volvemos hacia el *Protágoras*, encontraremos término por término la inversión del programa socrático.

Es inútil, seguramente, relatar aquí el *Protágoras*. Me contento con compendiar sumariamente los datos que se pueden extraer del largo discurso que Platón hace pronunciar a Protágoras.⁴⁰ El arte político según Protágoras se distingue de todas las otras artes por el hecho de que no puede ser asunto de especialistas. En efecto, sólo en una *polis* hay política, es decir, en un lugar que sólo existe como tal si todos *saben* que están sometidos a la ley: esto es lo que dice Protágoras en estilo mítico,⁴¹ cuando funda la capacidad de los hombres para vivir juntos en el par formado por *dikē*, la regla, y *aidōs*, la contención que ella inspira. Esta conciencia de la ley es precisamente el saber requerido en materia política: reservarlo a algunos es reducir a nada la autoridad de la ley, tornar imposible la constitución de una ciudad. El hecho mismo, pues, de que existan ciudades y, en consecuencia, de que haya leyes reconocidas, prueba la capacidad política de cada cual en el seno de estas ciudades, y por lo tanto la procedencia de la regla democrática. Y aquí no se trata solamente de un postulado a priori; es fácil observar en la práctica, continúa Protágoras, el cuidado que se toma la ciudad para inculcar en cada uno esta capacidad: se trata del proceso mismo de la educación. Una educación que comienza con las primeras palabras comprendidas por el niño,⁴² lo que hace que nadie escape a ella; una educación que tampoco cesa nunca, y esto es lo que conduce a su término la inversión de la imagen socrática del hombre político. En efecto, no solamente, según Protágoras, cada cual tiene su cuota en el saber político, sino que es la ciudad reunida la que inculca el saber a quienes la gobiernan: alusión a la regla que obliga a los magistrados salientes a obtener finiquito del ejercicio de su mandato,⁴³ es decir, a probar que gobernaron en la legalidad. Definido, al igual que la ciudadanía, por la sumisión a la ley, el arte político requerido de los gobernantes les es, pues, común con los gobernados,⁴⁴ a tal punto que en caso de error corresponde a éstos “enderezar” a aquéllos.⁴⁵

Dos puntos, para terminar. Los modelos políticos de los filósofos se organizan en torno a la cuestión de la elección de los gobernantes. En función de esta pregunta —¿quién tiene derecho, quién es digno de gobernar?—, el análisis procede a una polarización que conduce a disociar la ciudad en clases opuestas; ello, aun cuando, como se ocupa de hacerlo Aristóteles, se las de-

40. Platón, *Protágoras*, 320c-328d. Este resumen se basa en un análisis efectuado por mí en otro lugar: “Le contrat social: d’un mythe moderne à l’ancienne sophistique”, *Philosophie*, n° 28, otoño de 1990, págs. 32-56; cf. págs. 41-45.

41. 322c.

42. 325c.

43. 326e.

44. 326d.

45. 326e.

clare complementarias. Obsérvese que el modelo sofístico se construye completamente a la inversa: su objeto no es arbitrar entre los candidatos que compiten por el poder, sino sacar a la luz lo que hay de común entre ellos, lo que torna posible, comprensible, el dato de que de hecho viven juntos, de que su competencia tiene por marco el lugar común de una ciudad. Podemos mostrar, aunque sería demasiado largo, las reediciones de este punto de vista en autores tan modernos como Rousseau, tan contemporáneos como John Rawls.

Quisiera concluir refiriéndome a otro punto. Cuando Protágoras se pregunta por lo que tienen de común los miembros de la *polis*, en seguida da con el lenguaje. El arte político comprendido como el arte de vivir juntos, es el de saber hablar. Conocemos la famosa frase según la cual buscar en Atenas quien enseñe el arte político es buscar quien enseñe el griego:⁴⁶ todo el mundo. Así pues, es aprendiendo a hablar como uno empieza, para no cesar más, a aprender el arte político:

En cuanto un niño comprende⁴⁷ lo que se le dice, la nodriza, la madre, el pedagogo y hasta el padre bregan unos y otros para que llegue a ser el mejor. Le dan lecciones sobre todo lo que hace o dice, y le señalan de un lado lo justo y del otro lo injusto: tal cosa es bella, tal cosa es fea; tal cosa los dioses la permiten, tal otra, no; haz las unas, no hagas las otras.⁴⁸

Ésta es la versión desmitificada del don a los hombres de *aidōs* y *dikē*. Detengámonos en la enumeración de los sustitutos de Zeus: la nodriza, la madre, el pedagogo y, por último, el padre. Una cosa que nunca vi señalar es que los primeros dispensadores de la virtud o del arte político son mujeres y esclavos. En lo cual puede advertirse una contradicción con la realidad griega. La existencia de la esclavitud y la exclusión de las mujeres de la vida cívica es lo que se pone por delante cuando se quiere marcar la distancia entre democracia antigua y democracia moderna. El mito relatado por Protágoras dice lo contrario: bajo los nombres de *aidōs* y *dikē*, Zeus hace don del arte político no solamente a los ciudadanos, sino a la especie entera: no hay ciudad posible, dice a Hermes, si, como ocurre con las otras artes, sólo algunos participan en ella.⁴⁹ No hay, por consiguiente, diferencia de naturaleza entre hombre libre y esclavo, y por lo tanto no hay esclavos por naturaleza en la ciudad de Protágoras; en esa ciudad de la que Platón nos dice, empero, que representa a Atenas: modelo político griego, por consiguiente. Pero, ¿hay algo más moderno?

46. 328a.

47. Literalmente: apenas él conviene (*suniei*) con lo que se le dice.

48. 325 c 6- d 5.

49. Cf. 322 d 3-4.

DEL ORGANISMO AL *PICNIC*

¿Qué consenso para qué ciudad?*

Barbara Cassin

...entre todas esas magníficas bestias con cuernos a cuya cabeza el señor Prefecto nos hizo el honor de sentarse, él que de pie en la proa del espléndido rebaño de la raza bovina del país lleva, con ojo lúcido y vigilante, el timón cuyas velas impulsadas por el magnífico caballo de rasgo indígena arrastran, por el recto camino de la prosperidad, al Champiñáceo que no teme sus meandros...

Le Prisonnier du Bouddha,
Franquin, Greg, Jidehem

Trataré de examinar, partiendo de la Grecia antigua, una noción que me parece cada vez más central para nuestro imaginario político y filosófico presente, hasta el punto de que puede parecer constitutiva de la edad adulta o de la modernidad en política: la noción de consenso.

El consenso es, efectivamente, un concepto bisagra que permite articular conjuntamente tres dominios:

- el lógico, en sentido amplio, puesto que el lenguaje es el instrumento por excelencia del consenso, sea que deba obtenerse por vía dialógica mediante el ejercicio de lo que hoy se da en llamar “razón comunicativa”, o por vía retórica de persuasión;

- el ético, puesto que el consenso indica la elección del bien, de lo mejor o, en cualquier caso, certifica el cálculo de un óptimo capaz de preservar, si no a todos y cada uno, al menos, en modo rawlsiano, a los más desfavorecidos;

- el político, finalmente, puesto que el consenso es quizás una condición de lo político, en cualquier caso una condición de la paz civil, social, nacional, y hasta de la concordia internacional entre estados.

Decido efectuar ese examen en función de tres cuerpos filosóficos distintos pero que mantienen, implícitos o explícitos, un diálogo, una contradic-

* Una primera versión de este texto fue pronunciada en el seminario “Imágenes e imaginario de la Grecia antigua”, organizado en noviembre de 1988 por el Espacio Seminario del Centro Georges Pompidou dirigido por Christian Descamps. Pierre Aubenque, Jacques Brunschwig, Luciano Canfora, Marcel Détienne, Maurice de Gandillac, Geoffrey Lloyd, Nicole Loraux, Jean Ménéchal, Renate Schlesier participaron de este encuentro.

ción, una polémica el uno con el otro: el de la sofística, el de Platón y el de Aristóteles. Habría podido elegir cuerpos no filosóficos (el de los trágicos, por ejemplo, o el de los historiadores), y cuerpos filosóficos diferentes (en especial el de los estoicos). Pero mi proyecto no es recorrer exhaustivamente como historiador de la filosofía estos cuerpos de por sí pertinentes, sino más bien intentar ver si ciertos modelos funcionan todavía hoy y, en tal caso, la forma en que lo hacen. Ahora bien, entiendo que los sofistas y Platón nos proporcionan ya figuras de base y que tenemos, con Aristóteles, algo así como su combinatoria. También me parece que, acentuando ciertos rasgos y pasando así, en el peor de los casos, a la caricatura y, en el mejor, al ideal tipo, podemos esbozar una taxonomía que permita distribuir cierto número de posiciones contemporáneas: por ejemplo, Heidegger del lado de Platón y Arendt del lado de un Aristóteles sofisticado.

Lo que difiere cada vez es, de todas maneras, la modalidad de esta articulación entre lógica, ética y política. A fin de utilizar esto como hilo conductor, veamos el modo como me parece posible caracterizar cada una de las posiciones:

1. *Consenso retórico: crear continuamente la ciudad por el logos.*

Un consenso de tipo sofístico es el resultado siempre precario de una operación retórica de persuasión que produce, ocasión tras ocasión (se trata del *kairos*), una unidad instantánea hecha enteramente de diferencias. A la *phusis* de los jónicos y al Ser de los eleáticos que la ontología naciente tenía la misión de decir en forma adecuada, se sustituye la política que el discurso crea: la naturaleza no sirve de modelo a la ciudad; incluso es al revés, la ciudad es la que sirve de modelo al individuo. Con la *homonoia* y la *homologia* sofísticas, el *logos* pasa a ser la virtud política por excelencia.

2. *Consenso ético-político: consentir en la jerarquía fijista de las diferencias.*

En la *República* de Platón, la ciudad es un engrandecimiento del alma y la *homonoia* determina una de las cuatro virtudes características tanto de la ciudad como del individuo, la “templanza” (*sōphrosunē*). Ella se define como sentido de la jerarquía. Con la justicia, virtud de la estructura (“que cada cual se ocupe de sus asuntos”), ella ordena el fijismo de las diferencias funcionales en el interior de una unidad orgánica. La política y la ética se confunden en uno, sometidas a la misma idea del Bien (filósofo-rey).

3. *Especificidad de la mezcla política: optimizar los defectos.*

Las relaciones entre política y ética son tan complejas en Aristóteles que pueden parecer contradictorias. Pero la ciudad se define de entrada como *plēthos politōn*, “masa”, “cantidad” de ciudadanos. Se comprende entonces que la constitución democrática pueda ser llamada a veces “constitución”, a secas, al tener en cuenta ella sola el *plēthos* como tal. Asistimos en la *Política* a la implementación de paradigmas cada vez menos platónicos para la ciudad: como un alma, pero también como una tripulación, como un coro, finalmente como un *picnic*, donde la organización de funciones da paso a la

única mezcla capaz de optimizar las diferencias y de incrementar la calidad del todo por la simple acumulación de los defectos singulares. La virtud del hombre de bien y la del ciudadano, ética y política, se encuentran así cuidadosamente distinguidas, y el consenso en el seno del *plēthos* acaba por ser un punto de equilibrio en el conflicto de los egoísmos.

LA HOMOLOGIA SOFÍSTICA O LA CIUDAD COMO PERFORMANCE

Homologia, “identidad de discurso”, *homonoia*, “identidad de pensamiento”, que se traduce por “acuerdo”, “consenso” y a veces “concordia”, son términos que pertenecen primeramente al vocabulario de los atomistas (Heráclito, Demócrito) y de los sofistas (Gorgias, Antifón, Critias, Trasímaco). Gorgias y Antifón, por ejemplo, escribieron cada uno de ellos un *Peri homonoias*. Me limitaré a unos pocos fragmentos de Gorgias y de Antifón, o que gravitan alrededor de ellos, para caracterizar la *homonoia*, y a un análisis del papel del logos en política basado en el mito de Protágoras.

Gorgias: producir la homonoia por el logos integrando la stasis

La *homonoia* se obtiene por medio del logos. La cosa resulta patente ya en Gorgias. El *Elogio de Helena*, por ejemplo, que tematiza la omnipotencia del discurso enlazándola explícitamente al tiempo (“Si todos sobre todo guardasen en su memoria el pasado y el presente y conocieran de antemano el futuro, el discurso no sería tanto discurso”, 82 B 11 DK, 11, II, 291), es el modelo de un logos que hace cambiar de *homonoia*. En efecto, se presenta de entrada a Helena como “una mujer a cuyo respecto se produjeron, con una misma voz y una misma alma, tanto la creencia de poetas oídos como la reputación de su nombre, que guarda memoria de las desgracias” (traduzco así, muy mal, *homophōnos kai homopsukhos [...] hē te [...] pistis [...] hē te [...] phēmē*, 2). En lo cual se mide el proyecto de Gorgias —“pero quiero, dando por este discurso un razonamiento [*logismon tina tōi logōi dous*], hacer cesar la acusación”—, cuyo elogio tiene el efecto de producir otra Helena, otro consenso sobre Helena, desde Eurípides e Isócrates hasta Claudel, Offenbach o Giraudoux.¹

Como dice Sócrates hablando para Protágoras en la Apología del *Teeteto*, el sofista mediante sus discursos, como el médico mediante sus drogas, realizan el cambio, la inversión de estados, haciendo pasar no de lo falso a lo ver-

1. Desarrollo este punto en “Consensus et création des valeurs. Qu'est-ce qu'un éloge?”, *Les Grecs, les Romains et Nous*, Le Monde-Éditions, 1991. Sobre el peligro, por el contrario, de afectar el sentido común (en todos los sentidos del término) por medio de los “sortilegios de la negación”, desde el *Tratado del no-ser* de Gorgias hasta los “negacionistas” como M. Roques, hay que leer el artículo de Patrice Loraux, “Consentir”, *Le Genre humain*, noviembre de 1990, *Le Consensus, nouvel opium*, págs. 151-171; pero el análisis de nuestras divergencias merecería mucho más que una nota.

dadero sino de lo peor a lo mejor (166e-167b). Que con el *logos* así entendido se trate no de conocimiento sino de práctica y de virtud política, éste puede ser el sentido del audaz enunciado de Gorgias referido por Plutarco en la tragedia (B 23): “el que seduce”, y hasta “el que engaña” (*apatēsas*), “es más justo que el que no engaña, y el engañado más sabio que el no engañado”.

En un discurso sobre la *homonoia*, o que apunta a producirla, lo que hay que seducir es, a decir verdad, la *stasis* misma. Plutarco relata el juicio de Melantios respecto del discurso *Sobre la concordia* que Gorgias habría pronunciado en Olimpia (B 8a DK, II, 287): “El nos exhorta a la concordia, él que ni siquiera es capaz de persuadirse a sí mismo, a su mujer y a su sirvienta, tres personas privadas, para que se pongan de acuerdo”; podríamos deducir de esto que la identidad de sentimiento –las dos lo aman, él las ama a las dos– no es el camino que conduce a la *homonoia*. El comentario es más serio que lo que parece si consideramos los juicios que pronuncia Filóstrato, en *Vidas de los sofistas*, sobre el *Discurso de Olimpia* y sobre la *Oración fúnebre* (A 1 DK, 4-5, II, 272). La primera intervención tuvo una gran importancia política: “Viendo a Grecia en *stasis*, [Gorgias] se hizo su consejero en *homonoia*, volviendo a los griegos contra los bárbaros y persuadiéndolos para que blandieran sus armas no por las ciudades los unos de los otros, sino por el país de los bárbaros”. Pero el sofista expulsa entonces la *stasis* solamente desde el adentro hacia el afuera para producir la *homonoia*.

El segundo discurso es más fuerte todavía, compuesto “con una sabiduría que lo supera todo”, “pues, aunque [Gorgias] levantara a los atenienses contra los medos y los persas y peleara con el mismo espíritu que en el *Olímpico* [*ton auton noun [...] agōnizomenos*], no soltó palabra de la *homonoia* entre los griegos, pues se dirigía a los atenienses prendados del poder...”. Me parece que lo que hace de la *Oración fúnebre* un discurso tan prodigioso, es el hecho de que produce *homonoia* de la manera más certera posible: sin predicarla directamente, pero integrando el hecho de la *stasis*, el imperialismo ateniense, como necesario a la concordia misma, seduciendo a la *stasis* bajo confección de *homonoia*. El consenso es así efecto de una operación lógica en sentido amplio, capaz de volver en su favor las opiniones o prácticas contradictorias que deberían impedirlo.

Antifón: la homología define a la ciudad

En el papiro *Sobre la verdad*,² la evidencia primera no es que “el ser es”, sino que “se ciudadaniza” (*politeuetai tis*, col. I, 9-10): la primera realidad no

2. En lo sucesivo será preciso citar la edición de Fernande Decleva-Caizzi y Guido Bastianini, la única que tiene en cuenta los fragmentos recientemente descubiertos: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, I, 1, págs. 176-236, Florencia, 1989. El fragmento B (P Oxy 1364 + 3647) que comento, corresponde al fragmento A de los *Vorsokratiker* (87 B 44 DK, II, págs. 346-352). Propongo una traducción, comentada en “Barbariser” et “citoyenner”, ou: on n’échappe pas à Antiphon”, *Rue Descartes*, n° 3, enero de 1992, págs. 12-18 y 19-34.

es la *phusis*, la “naturaleza”, sino la *polis*, la “ciudad”. De esta forma, la naturaleza pasa a ser la escapada a las leyes de la ciudad: éste es el secreto de lo privado, aquello para lo cual, desde ese momento, no hay escapatoria posible (*ei an lathēi, mē lathon, di'alētheian*, col. II, 5, 9 sq., 23). La diferencia entre la ciudad y la naturaleza reside finalmente en la de las leyes que las rigen: existe lo legal, lo prescriptivo, tanto en la ciudad como en la naturaleza (*ta nomima*) *ta men* [...] *tōn nomōn* [...] *ta de tēs phuseōs*, col. I, 23-26), pero lo legal de las leyes es “instituido”, es el “resultado de un acuerdo” (*homologēnta, homologēntas*, col. I, 29sq, 33sq, col. II, 6), mientras que lo legal de la naturaleza es “necesario”, y “surge” con ella (*phunta*, col. I, 32sq). Así, la *homologia* caracteriza para Antifón la esencia de la ley que constituye a la ciudad.

Esto lo confirma el *Peri homonoias*³ (que se traduce también, con más preocupación por el latín que por el griego, como *Sobre la Concordia*), aun si este segundo tratado es al más alto punto, como el propio personaje de Antifón,⁴ un artefacto doxográfico. Nos propone así el Diels-Kranz, a la cabeza de los fragmentos del *Peri homonoias* que se han conservado, el más “sofístico” de todos los discursos según Filóstrato (356, 4), dos fragmentos adecuados para explicitar la palabra *homonoia* en el título: pero estos dos fragmentos, en ningún caso atribuibles a Antifón, son los únicos en los que el término aparece. Admitamos que se trataría de un efecto de *homonoia* sobre la *homonoia*.

El primero está tomado de una conversación entre Sócrates e Hipias, sacada de las *Memorabilia* de Jenofonte (IV, 4, 16), donde Sócrates –pues el que habla es él y no, como al menos cabría esperar, el sofista–, quien ha elegido morir obedeciendo a las leyes, sostiene la tesis de que “sólo lo legal es justo” (12). Hace entonces el elogio de la *homonoia*, el más grande de todos los bienes para una ciudad. Grecia se distingue del resto del mundo por la ley que prescribe a los ciudadanos hacer el juramento de *homonoia*: “En toda Grecia, una ley postula que los ciudadanos juren ponerse de acuerdo –*omnunai homonoēsein*–, y en todos lados pronuncian este juramento” (16). Así, la *homonoia* es el equivalente político del gran juramento de los dioses.⁵ El contenido de la *homonoia* aparece notablemente descripto: no se trata de compartir las mismas opiniones, los mismos juicios, los mismos valores (el

3. 87 B 44a DK, t. II, págs. 356-366 (trad. francesa de J.-L. Poirier, *Les Présocratiques*, París, 1988, págs. 1109-1117).

4. Véase, por ejemplo, mi artículo “Histoire d’une identité. Les Antiphon”, en *L’Écrit du temps*, n° 10, otoño de 1985, *Documents de la mémoire*, págs. 65-77.

5. Hesíodo, *Teogonía*, 775-805: cuando *eris* y *neikos* están ahí, los dioses hacen el gran juramento para saber quién engaña (*hos tis pseudetai*). Aquel que perjura sobre el agua de la Laguna Estigia se queda “sin aliento y sin voz” durante todo un año, y luego durante nueve años no participa ni en el consejo ni en los banquetes de los dioses.

Sócrates examinará en la continuación del texto las “leyes no escritas”, aquellas que son las mismas en todas partes y que, como los hombres no están reunidos todos juntos, ni son “homófonos”, sólo pudieron ser hechas por los dioses (19). Observemos que estas leyes son estrictamente equivalentes a la “naturaleza” en Antifón: en efecto,

juramento no persigue el fin de que “los ciudadanos voten por los mismos coros, ensalcen a los mismos flautistas, elijan a los mismos poetas, sientan placer con las mismas cosas”, 16), no se trata de “simpatía”; se trata, simplemente, de que “estén persuadidos por las leyes”, de que las “obedezcan” (*ina tois nomois peithōntai*). Así pues, la ley de los griegos es la ley de prestar juramento de obedecer a las leyes. La *homonoia*, condición para que una ciudad sea ciudad, para que una casa sea casa (*polis eu politeutheie, oikos kalōs oikētheie*), y por lo tanto esencia de lo político, es así no una unidad de identidad, sino una unidad verdaderamente formal, libre, vacante, la forma de una unidad abierta a todos los contenidos.

Un pasaje de Jámblico, citado por Estobeo (II, 33, 15), confirma que la “mismidad” –el *homo* de la *homonoia*– debe explicitarse en términos de *sun*, de “reunión”: “La *homonoia*, como la palabra misma quiere indicarlo, une [*sunelēphen*] en una reunión [*sunagōgēn*] comunidad y unidad”.⁶ En el despliegue de la noción que surge, se parte de la ciudad para llegar, pasando por la casa, por todas las “reuniones” (*sullogous*) públicas y privadas, a lo que corresponde a “naturalezas y parentescos” (*phuseis te kai suggeneias pasas*); la *homonoia* “circumscribe” incluso la relación de consistencia y constancia que el individuo en la unidad de su sí mismo mantiene consigo mismo (*homognōmosunē, homophrosunē*). Así la política, *homonoia/stasis*, sirve para pensar la naturaleza y el individuo, del que se exige que no sea “inestable” (*astatos*), “mal instalado” (*astathmētos*), “en guerra contra sí mismo” (*polemios pros heauton*). El modelo parmenideano queda aquí visiblemente invertido: la unidad del “con”, unidad colectiva y plural de la ciudad, pasa a ser la matriz de la unicidad.

Es ciertamente más difícil interpretar los fragmentos atribuidos al propio Antifón. Porque, cortos a menudo, muy inconexos, proponen sobre todo notaciones de vocabulario y gran número de lugares comunes. Pero presentan tal vez, desde nuestra perspectiva, un interés nuevo: la *homonoia*, lejos de quedar coagulada en la unicidad de un ahora eterno, debe tener en cuenta la diversidad de opiniones, la mediocridad de las conductas efectivas y de la vivencia de la finitud. Se trata del tiempo de la vida (49-53a, cf. 77), del tiempo de la vacilación, del temor, de la cobardía, del deseo (55-59), del tiempo de la educación (60-65), del desgaste del tiempo, pero también de su uso según el *kairos* y según la diferencia entre pasado, presente y futuro. De hecho, el tiempo, como el dinero, como cualquier bien, no tiene presente más que sí, lejos de ser conservado, se lo gasta, se lo pone en juego. Con la fábula del avaro (44) volvemos a encontrar, lo mismo que en la sentencia de Protágoras, la importancia del sentido etimológico de los *khreēmata*, aquello de lo que la mano se sirve y que es cuestión de utilizar: “aquello de lo que alguien no se ha servido ni se servirá,

se las caracteriza como lo “legal” de lo que no se escapa, y que conlleva en sí el castigo de su transgresión; así, cuando Hipias pregunta: “¿A qué pena se expone el que come un incesto?”, Sócrates responde: “Se engendra mal” (22-25).

6. La frase es más difícil aún por cuanto plantea un problema de texto: ἡ ὁμόνοια ia [...] συναγωγὴν ὁμοίου τοῦ νοῦ [ὁμοίου Halm, ὁ μόνου cod.] κοινωνίαν τε καὶ ἔνωσιν ἐν ἑαυτῇ συνέλεφεν.

sea o no de él, no produce ni más ni menos efecto”, ha de decirse para consolar al avaro que, en lugar de “verter lo más posible”, como Calicles en los barriles perforados, se dejó robar el tesoro que había enterrado en su jardín.

De manera análoga, en su práctico *De la interpretación de los sueños*, si damos crédito a los ejemplos tomados por Cicerón (*De Div.*, II, 70, 144 = B 80 DK), Antifón pone en evidencia, bajo el valor absoluto de la visión, la ambivalente especificidad de la relación. Al corredor aprontado para Olimpia que se sueña conduciendo una cuadriga, no le dice, como algún otro intérprete, que vencerá, habida cuenta de la velocidad y fuerza de los caballos, sino que será vencido, puesto que tiene cuatro delante de él. Y, cuando se sueñe como un águila, no será por ser el más potente sino porque, al perseguir a los otros, queda siempre detrás.

De una manera más general, la *gnōmē*, el sentido común, pregonado con frecuencia por los sofistas junto con la ortodoxia en la conducta, es siempre susceptible de ir, me parece, en un sentido y en otro: “de tal padre, tal hijo”, o “a padre avaro, hijo pródigo”, siempre hay una *gnōmē* oportuna; nada menos fijo que el sentido común, ya que, lábil y contradictorio, está siempre listo para un nuevo *kairos*.

La “concordia” propuesta por la sofística aparece, pues, como la puesta en práctica de una identidad, que puede reducirse a un *flatus vocis*, producida a partir de una pluralidad a la vez conflictiva y temporalizada.

El logos de Protágoras

El mito de Protágoras narrado por Platón es el texto más largo y explícito de que disponemos sobre la política de los sofistas. Ahora bien, el *logos* aparece en el mito, contrariamente a lo que deducimos de Gorgias y de Antifón, como radicalmente inadecuado para constituir la dimensión de lo político: “el arte de articular los sonidos y las palabras” corresponde a la habilidad prometea, y sin embargo los hombres prometeos se hacen devorar o se matan entre sí por carecer del “arte político” (321c-322b). Es preciso, y aquí está todo el mito, un don suplementario de Zeus, *aidōs* y *dikē*, para que puedan constituirse “los órdenes que constituyen la ciudad y los lazos que reúnen aportando la amistad” (*poleōn kosmoi te kai desmoi philias sunagōgoi*, 322c).

Pero, mirado esto con más detenimiento, parecería que la importancia constitutiva del *logos* en política debe ser mantenida. Por varias razones. En primer lugar, porque *aidōs* y *dikē* exigen una relación, no simplemente con la articulación de los sonidos y las palabras, sino con el discurso en un espacio público. *Aidōs* es el “respeto a la opinión pública”, el “sentimiento de respeto humano”,⁷ y en absoluto, pues, un sentimiento de obligación moral cuya

7. Cf. por ejemplo E. R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, cap. 1, o P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s. v. *aidōmai*. Para el detalle de un análisis retórico y no ético del mito de Protágoras, desde Aelio Aristides hasta la modernidad, véase *Philosophie*, n° 28, otoño de 1990, *Rhétorique et Politique. Les métamorphoses de Protágoras*.

transgresión provocaría una perturbación de la conciencia, sino la anticipación de la espera del otro. Asimismo, *dikē*, *sur deiknumi*, “yo muestro”, antes de ser la disposición propia del justo, expresa la regla, el uso, la norma pública de la conducta. Así pues, *aidōs* no es sino la motivación para respetar *dikē*, y la *dikē* no tiene fuerza sino en tanto que cada cual experimenta el *aidōs*: “respeto” y “justicia”, y luego “justicia y dominio de sí” (*dikaïosunē*, *sōphrosunē*, 323a), no adquieren sentido en la concepción sofística sino mediatizados por la mirada del otro. Por eso, al concluir el mito, Protágoras declara que “en materia de justicia y de virtud política en general, cuando se sabe incluso que un hombre es injusto, si él mismo dice públicamente la verdad por su cuenta [*talēthē legei*], lo que un momento atrás se creía sabiduría [decir la verdad] es aquí locura”, y, cargando aún más las tintas, “se dice que todos deben decir” que son justos (*kai phasin pantas dein phanai*), lo sean o no, y que “el que no juega la justicia [*prospoïoumenon*] es un loco” (323b-c). El principio de publicidad es necesariamente principio de hipocresía, tal como sostiene Antifón al definir el buen uso de la justicia por la observancia de las prescripciones de las leyes cuando se está en presencia de testigos, y por la observancia de las prescripciones de la naturaleza cuando se está en la soledad de lo privado (*Sur la vérité*, Decleva-Caizzi, fr. B, col. I, *op. cit.*, pág. 192sq).

Esto es sin duda lo que despliega el *logos* de Protágoras, que da continuación al mito: la virtud es como el *logos*, es un aprendizaje de la convención. La ciudad entera enseña el “valor”, *aretē*, al mismo tiempo que enseña a hablar. El aprendizaje comienza no bien el niño “presta atención”, o “comprende lo que se le dice” (*suniei ta legomena*, 325 c 7), no bien efectúa la “convención” que son las palabras. Ella prosigue a través del estudio de las formas cada vez más refinadas del *logos*, hasta esa instancia eminente que es la rendición de cuentas al final de la magistratura (326e). Por eso no hay más maestros de virtud que maestros de griego (328a): el poder de la justicia, la virtud política, se confunde con el del *logos*. Pero también por eso, Protágoras se tiene a sí mismo por uno de los mejores profesores.

Observaremos, para concluir, que lo que surge del *logos* después del mito, esto es, que el *logos* mismo constituye la virtud política por excelencia, pasa a ser lo esencial del mito en la refacción que de él propone Aelio Aristides a mediados del siglo II de nuestra era, cuando la Segunda Sofística reflexiona sobre los poderes de la retórica en plena paz romana. En *Contra Platón sobre la retórica*, los hombres “mueren en silencio” (II, 396), mientras Zeus no les conceda, no ya *aidōs* y *dikē*, sino la retórica que les aporta Hermes (397). Sólo “la victoria del *logos*” permite constituir la ciudad (398); la retórica “liga y ordena” (*sunekhei kai kosmei*, 401, cf. 424): cual “un guardián que no duerme nunca”, ella siempre consigue “volver coherente lo que no cesa de ocurrir” (*aei to paron suntithēmenē*, 401).

En una palabra, el *logos* es la actualidad de lo político, su creación continuada, contradicción tras contradicción, vuelco tras vuelco. La *homonoia-homologia* expresa esa construcción perpetua del artefacto que es la ciudad, y testimonia que la ciudad es, ante todo, una *performance*.

EL CUERPO SOCIAL O EL SENTIDO DE LA JERARQUÍA

Lo que Platón nos presenta es un modelo muy diferente de consenso: propongo demostrarlo ateniéndome a las metáforas de la ciudad utilizadas en el cuarto libro de la *República*, y a las características de la *homonoia* de ellas resultantes.

La ciudad es como el alma

A decir verdad, en Platón no se trata tanto de metáfora como de agrandamiento y miniatura. Ante la dificultad de definir la justicia, Sócrates propone, en efecto, un expediente: “Es como si se hicieran leer de lejos letras pequeñas a personas que no tienen la vista muy aguda; si alguien se percatara de que las mismas letras están escritas en otra parte más grandes y sobre un soporte más grande, parecería, creo, un golpe de suerte poder leerlas primero y examinar después las más pequeñas para ver si son las mismas” (368d). En la ciudad, la justicia, y luego la injusticia, son una transposición para miopes de la justicia y la injusticia en el individuo. El pasaje anunciado, la “epanáfora” (434e) de la ciudad al individuo, se cumple a partir del capítulo 11 del libro IV, para culminar en la comprobación de que la ciudad ha sabido hacer legibles el “principio y el modelo” de la justicia (*arkhēn te kai tupon*, 443b).

Pero las cosas son manifiestamente un poco más complicadas. Porque, cuando Sócrates se aplicó a definir la justicia en letras grandes, en el gran teatro de la ciudad, recurrió constantemente a lo que sucede en el hombre, en el individuo. Tomaré un solo ejemplo, crucial para la cuestión que me ocupa, la *sōphrosunē*, una de las cuatro virtudes, parece, “evidentes” de la ciudad “perfectamente buena” (427e); se trata de un término que se tiene la costumbre de traducir por “templanza”, justamente a causa de la prioridad del modelo “psicológico”. La templanza, dice Sócrates, es “una especie de orden y de imperio sobre los placeres y los deseos” (430e); para explicarlo mejor se sirve de la expresión “ser dueño de sí” (*to kreittō hautou*): “Me parece que esta expresión quiere decir que, en el hombre mismo, hay, en su alma, una parte mejor y una parte menos buena, y cuando, como es natural, la parte mejor domina a la parte menos buena, entonces se dice que uno es «dueño de sí»” (431a). Entonces y sólo entonces propone Sócrates “girar los ojos” (*apoblepe*, 431b) hacia la ciudad “temperante”, para constatar que la parte mejor manda en ella, como en el hombre temperante, a la menos buena. Ya no cabe entonces sorprenderse de la recomendación de Diès, a propósito de “justicia social y justicia individual, orden de la ciudad y orden del alma”: “No tenemos, pues, que preguntarnos cuál es el tema primario y cuál el tema secundario; el tema es uno...”⁸ Siempre y cuando se añada que esta unidad es, en resumidas cuentas, la del alma. El alma, en efecto, no cesa de funcionar co-

8. Auguste Diès, introducción a *Platon, Œuvres complètes*, VI (*La République*, I-III, II, texto establecido y traducido por Émile Chambry), Paris, Les Belles Lettres, 1932, pág. XII.

no un modelo de inteligibilidad para la ciudad, permitiendo comprender la diferencia entre los “cuerpos”, “clases” o “castas” (*ethnē*), entre sus funciones, entre sus virtudes: de este modo se caracteriza aquello de lo que la ciudad es metáfora, antes de ser la metáfora de la ciudad.

Las virtudes de la estructura

Hay, pues, en el estado como en el alma, y luego en el alma como en el estado, tres partes, “las mismas y en el mismo número” (441c): “la parte que decide” (*to bouleutikon*), representada en la ciudad por los “gobernantes” o “guardianes consumados”, y en el alma por el “principio lógico” (*ho logos, to logistikon*), y cuya virtud es ser “sabio” (*sophos*); “la parte que viene en auxilio” (*to epikourētikon*) –en la ciudad, los “guerreros”; en el alma, el “humor” (*to thumoeides*)– cuya virtud es la “virilidad” o “bravura” (*andreia*); por último, “la parte que está concernida por los objetos”, “que se dedica a los bienes” (*to khrēmatistikon*) –en la ciudad, los productores y comerciantes; en el alma, el “deseo” (*to epithumētikon*)– que tiene por virtud, precisamente, la “templanza” (cf. sobre todo esto, en especial, 440e-441a).

Pero la templanza presenta, en comparación con las otras dos virtudes, una particularidad que la acerca a la misteriosa cuarta virtud, objeto del diálogo, la justicia. En vez de pertenecer solamente a una de las partes de la ciudad o del alma, es una especie de “consonancia” o de “armonía” (*xumphōnia tis kai harmonia*, 430e, cf. 431e): “Ella se extiende realmente a la ciudad entera a través de todos los ciudadanos, y los vuelve capaces de cantar todos juntos la misma cosa [*xunaidontas (...) tauton*], sean débiles, fuertes, o sean el término medio, en inteligencia o, si lo prefieres, en fuerza física, o en número, riqueza, etcétera” (432 a). Es entonces cuando Sócrates introduce el término *homonoia*: “De suerte que podríamos decir con la mayor corrección que la templanza es ese consenso [*homonoian*], consonancia [*xumphōnian*] natural de lo peor y lo mejor para determinar cuál de los dos debe mandar así en la ciudad como en cada individuo”.⁹ Sabemos que después Sócrates define la justicia por el hecho de que cada uno, cada clase, cada ciudadano, cada parte del alma, “hace lo que tiene que hacer sin entrometerse en lo que hacen los otros”,¹⁰ y se queda así en su sitio, en todos los sentidos del término. Si la justicia es la virtud de la estructura que asegura la taxonomía, la *sōphrosunē*, que propondríamos traducir por “control” (*self-control*, leemos incluso en *L.S.J.*), es la virtud de la jerarquía y asegura la cohesión del alma individual tanto como del alma (está mejor dicho que el cuerpo) social, virtud

9. Veamos la frase griega íntegra: ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἑκάστῳ (432a). El término *homonoia* es relevado a veces por el de *homodoxia*, identidad de opinión entre gobernantes y gobernados para que gobierne la parte mejor (433c, 442d).

10. Cf., por ejemplo, 433b, d, 441e: τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν, τὸ αὐτοῦ ἕκαστος εἰς ὧν ἔπραττεν καὶ οὐκ ἐπολυπραγμονεῖ.

que sin duda podemos imaginar en un primer tiempo más difícil de obtener, y por lo tanto más característica, de los sometidos que de los amos.

La parte en función del todo

De todas formas se comprende que en la *República* no puede tratarse de que una parte cualquiera, por ejemplo la clase de los guardianes, sea “diferencialmente feliz” (*diapherontōs eudaimon*), sino simplemente de asegurar “la mayor felicidad posible para la ciudad entera” (420b; cf., con respecto a los filósofos, 519e), exactamente como el Dios de Leibniz no deberá inquietarse sólo por la suerte de Lucrecio para crear el mejor de los mundos posibles. Sócrates da entonces el ejemplo de una estatua que estaría él pintando; si se le reprochara no colorear la parte más bella, los ojos, con el color más bello, el púrpura, podría responder: “No creo que deba pintar los ojos tan bellos que ya no parezcan ojos, como ninguna otra parte, pero observa si al dar a cada una lo que le conviene hacemos bello el todo. Lo mismo ahora, no nos fuerces a adjudicar a los guardianes una felicidad tal que haga de ellos mucho más que guardianes. Porque podríamos vestir también a los labradores con largos vestidos, cubrirlos de oro y mandarles no trabajar la tierra más que por su placer” (420d-e). Se oponen dos concepciones del reparto, el que se hace en función del individuo y el que es función del todo. Y Sócrates concluye que, para que haya ciudad, el guardián debe ser verdaderamente guardián, como “el labrador, labrador; y el alfarero, alfarero” (421a).

Se advierte que finalmente triunfa el modelo orgánico, aun cuando no sea el más explícito ni se pormenorice su completud: la ciudad/alma funciona como el cuerpo. La diferencia entre las partes es necesaria al mismo título que la existente entre las manos y los ojos. Además, a la ciudad le duele el ciudadano como al hombre el dedo (IV, 462c-d); y, en términos más generales, la justicia es salud tanto del alma como de la ciudad (444c-e), así como las formas desviadas de constitución son enfermedades, según la metáfora que teje el libro VIII.

La *homonoia* describe en Platón la forma en que las partes conspiran hacia el todo. Por supuesto, en cuanto una parte aspira a la autonomía, ya no se tratará sino de una perversión *stricto sensu* a la vez peligrosa y culpable. A diferencia del todo sofístico, el todo platónico no sabe o no quiere tratar la libre competencia de las singularidades que lo forman.

EL PICNIC O LA ASTUCIA DE LA DEMOCRACIA

“La ciudad es una pluralidad de ciudadanos”

A esto replica precisamente Aristóteles en su *Política* (*Politikōn*, y no *Po-liteia*), cuando propone otras imágenes para la ciudad y, con ello, otro modelo de consenso. “Porque ser felices no es como ser par: el par bien puede ser atributo del todo sin ser el de ninguna de las partes, pero, en cuanto a la felicidad, esto es imposible” (*Política*, II, 1264 b 19-22). Se trate de la felicidad o

de la virtud de la ciudad, Aristóteles elige constantemente el orden sintético: si cada uno, entonces todos; “porque aun cuando sea posible que todos sean políticamente celosos sin que cada uno de los ciudadanos lo sea, sin embargo lo preferible es la segunda modalidad: pues el todo es también una consecuencia de cada uno” (VII, 13, 1332 a 36-38). De Platón a Aristóteles, lo que difiere es la intuición de partida: para Platón, la ciudad es ante todo una; para Aristóteles es, ante todo, pluralidad, *plēthos*. De aquí deriva toda la crítica aristotélica de Platón: Platón confunde lo económico con lo político, porque proyecta sobre la unidad del individuo (e incluso sobre la del alma, e incluso sobre la del cuerpo) la unidad de la casa y la unidad de la ciudad. “Es preciso que la casa como la ciudad sean una en un sentido, pero no totalmente. Pues unas veces, en la progresión hacia la unidad, no habrá ya ciudad, y otras, si la hay todavía, muy cerca de ser una no ciudad, será una ciudad inferior, como si de una sinfonía se hiciera una homofonía y de un ritmo un pie único.”¹¹

Para diferenciarse de Platón, Aristóteles utiliza, como siempre y hasta en su *Metafísica*, los conceptos y las exigencias de la sofística; lo cual no le impide esquivar las consecuencias últimas de ésta regresando, en el último momento y como a falta de algo mejor, a Platón.¹² Sea como fuere, la crítica aristotélica de Platón nos permite reencontrar de entrada la interpretación aristotélica de la *homonoia*: se trata de interpretar lo “mismo”, no como un “uno”, sino como un “con”. O incluso: la definición aristotélica de la ciudad y de la constitución no tiene por modelo la unicidad de un organismo sino la composición de una mezcla, según lo certifican las primeras definiciones del libro III: “La constitución es una cierta organización [*taxis*] de los que habitan la ciudad. Y, puesto que la ciudad es una mezcla [*tōn sugkeimenōn*], como cualquier totalidad, que primero está compuesta por varias partes [*sunestōtōn d'ek pollōn moriōn*], evidentemente primero debe tratarse del ciudadano. Porque la ciudad es una pluralidad de ciudadanos [*hē gar polis politōn ti plēthos estin*]” (1274 b 38-41).

De la tripulación al picnic

Contrariamente al monoideísmo de *República* IV, la *Política* está salpicada de metáforas. Es normal que el paradigma de las partes del cuerpo, de las partes del alma y hasta de la relación entre el alma y el cuerpo, funcione en el libro I, cuando se trata de la organización de la familia y de la casa, de la relación entre amo y esclavo, marido y mujer, padre e hijo. Pero en cuanto se trata de la ciudad propiamente dicha, el paradigma es utilizado como contra-

11. Aquí tenemos el griego: ὥστερ κἀν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βάσιιν μίαν (II, 1263 b 31-35).

12. Sobre esta reaparición del socratismo en la política de Aristóteles, véase la última parte del artículo de Michel Narcy, “Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie, *Politique*, III, 4 et 11”, a publicarse en los *Études sur la Politique d'Aristote*, bajo la dirección de Pierre Aubenque, París.

punto de oposición con respecto a Platón. Sirve primero para probar la diferencia entre la virtud en el individuo y la virtud en la ciudad: la virtud ética, la del *agathos anēr*, del “hombre virtuoso”, no se confunde con la del *spoudaios politēs*, del “ciudadano celoso” (1276 b 32 *sq.*), pues hay una sola virtud ética, pero una pluralidad diferenciada de virtudes políticas; lo cual no deja de recordar el comienzo del *Menón*. “Puesto que la ciudad está hecha de semejantes [*ex anomoión*] –como un ser vivo está constituido de entrada por alma y cuerpo, y el alma por razón e impulso, y la casa por un hombre y una mujer, y la propiedad por un amo y un esclavo, la ciudad también está constituida por todo esto, pero además con otras especies de elementos desemejantes–, necesariamente, la virtud de todos los ciudadanos no es única, como tampoco en un coro la del corifeo y la de su asistente” (III, 4, 1277 a 5-12). Si hay *homonoia* política, su primera característica será, pues, estar *ex anomoión*, constituida por una pluralidad de virtudes diferentes.

Pero estas diferencias, paradigma obliga, son además susceptibles de interpretarse, en modo platónico, como una jerarquía funcional. En el capítulo 4, el modelo del coro, utilizado repetidamente y que permite declinar las virtudes según las constituciones (modo dórico, modo frigio, cf. 1276 b 4-9), aquel, que fracasará, de la tripulación del buque (1276 b 20-31), que pone en evidencia la diferencia entre público y privado, dote singular (remero, piloto, timonel) y mira común (la salvación del buque, 1276 b 20-31), corresponden siempre, aun cuando se cambie de modo y se cambie de oficio, a una taxonomía de tipo organicista; finalmente, la diferencia de virtudes o capacidades corresponde además a algo así como la división del trabajo.

Es entonces cuando aparecen, en el capítulo 11, al plantearse el problema de si conviene o no confiar el poder (*to kurion*) a la pluralidad (*to plēthos*, “la masa”, si se quiere, pero en el sentido de que esta masa de ciudadanos es, en virtud de la definición establecida, como se recordará, al principio del mismo libro, constitutiva de la ciudad),¹³ cierto número de metáforas originales, cada vez menos compatibles con las primeras, pero cada vez más conformes a la mezcla, por así decir desespecializada y estocástica que es la ciudad. Simultáneamente, la imagen del cuerpo y la del alma se ponen a delirar. Aquí tenemos el texto esencial:

Una pluralidad de personas, que uno por uno son hombres carentes de valor político, es sin embargo capaz, cuando está reunida [*sunelthontas*], de ser mejor

13. Es decir que no me parece necesario, muy por el contrario, dar dos sentidos diferentes a *plēthos*: buena “pluralidad”, y quizá “mayoría”, cuando se trata de la ciudad, por oposición a mala “masa”, cuando se trata de la desviación democrática. El uso de *plēthos* hasta en el capítulo 11 desmiente constantemente esa oposición, ya que *plēthos*, por diferencia con *oligoi*, es el equivalente de *hoi polloi* (1281 a 40, 42, b 8, 11), y por cuanto Aristóteles se pregunta si es “cualquier *plēthos*” o solamente “un *plēthos*, determinado” el susceptible de comportarse como una buena mezcla (b 15-21). (Esta nota se hace eco de una discusión oral, pero sobre un punto cargado de consecuencias, con Luciano Canfora.)

que una elite [*ekeinōn recoge tous aristous men, oligous de, 1281 a 40 sq.*], no cuando se la toma uno por uno, sino todos juntos [*oukh'hōs hékaston, all'hōs sum-pantas*], como las comidas donde cada uno aporta su cuota son mejores que aquellas en que uno solo invita. En efecto, cuando hay pluralidad [*pollōn gar ontōn*], cada parte posee una parte de virtud y de sabiduría práctica, y, cuando la pluralidad se reúne [*sunelthontōn*], exactamente como la multitud [*to plēthos*] pasa a ser un solo hombre lleno de pies, lleno de manos y lleno de sensibilidades, lo mismo sucede en cuanto a las disposiciones morales e intelectuales [*ta ēthē kai tēn dia-noian*]. Por eso la pluralidad juzga mejor las obras musicales y poéticas: cada cual juzga una parte y todos juzgan el todo [*alloi gar allo ti morion, panta de pantes*]¹⁴ (1281 a 42 -b 10).

La cualidad de la parte no es, como en un cuerpo o para Platón, estar adaptada al todo y permanecer en su sitio. Es solamente tener una cualidad, sea la que fuere, de la que el todo va a apoderarse. En Platón, el todo optimiza las partes haciendo de sus insuficiencias como individuos la condición de

14. La continuación inmediata del texto plantea un doble problema. “A fin de cuentas [*alla*], es así como aquellos hombres que son políticamente virtuosos difieren de cada uno de los que componen la pluralidad, exactamente como se dice que los que no son bellos difieren de los que son bellos, y los objetos pintados por un artista de los objetos reales: difieren por la reunión de rasgos separados unos de otros en una unidad, ya que por separado en todo caso es el ojo de fulano lo que uno encuentra en el objeto pintado, y tal otra parte de tal otro, que tiene más belleza [*ἐπεὶ κεχωρισμένων γε κάλλιον ἔχειν τοῦ γεγραμμένου τουδὶ μὲν τὸν ὀφθαλμὸν ἑτέρου δὲ τινος ἕτερον μῦριον, 1281 b 10-15*].” El primer problema es la articulación entre el valor de la multitud y el de los individuos políticamente virtuosos. El argumento tiene que ser reubicado en su contexto: ¿es mejor dar el poder a la masa que a un pequeño número de hombres excelentes, democracia o aristocracia (1281 a 39-41)? El *alla* acuerda el argumento de los aristócratas con el de los demócratas: la multitud guarda lo mejor de aquellos que la componen, como los virtuosos en política reúnen en sí las cualidades dispersas en unos y otros. El segundo problema es la relación entre el objeto pintado y la pluralidad de sus modelos. Tricot traduce: “Los elementos diseminados aquí y allá fueron reunidos en una sola cabeza, por cuanto, considerados al menos aparte, el ojo de una persona de carne y hueso, o algún otro órgano de otra persona, son más bellos que el ojo o el órgano dibujado”. La parte que sirve de modelo es en este caso superior a la parte resultado: es decir que al reunir se pierde algo, por lo tanto que las cualidades de la multitud o del hombre virtuoso son inferiores a las cualidades tomadas una por una en los individuos. Ahora bien, esto es lo contrario de lo que hay que demostrar: la reunión reúne cada vez solamente lo que hay de mejor, en la multitud, en el hombre virtuoso, en un cuadro. Para Platón, la parte no tiene que ser óptima, incluso debe no serlo para ella misma, a fin de que el todo lo sea. Para Aristóteles, el todo retiene sólo lo óptimo: como además lo corroboran sus notas *ad loc.*, Tricot se vuelca aquí en el platonismo. El litigio está muy circunscripto: se trata de la función de *tou gegrammenou*, 14. Si es complemento del comparativo, *kallion*, entonces el ojo del modelo es, en efecto, “más bello que el ojo pintado”. Si se trata de un genitivo de pertenencia, entonces se ha escogido por su belleza el ojo de fulano, reproducido en la pintura. Reconozcamos que la construcción propuesta por Tricot es la que surge de inmediato en la mente.

su cualidad, de su calificación como órganos. En Aristóteles, el todo optimiza las partes al no retener sino sus cualidades y al disponerlas. Con la imagen del *picnic* (así traduce L. S. J. *ta sumphorēta*), retomada en 1286 a 29, la diversidad por sí sola constituye la cualidad, pues, ¿qué ocurriría si, en lugar del “con”, se tuviera un “mismo” y si todos aportasen tomates?

Por último, la diversidad también puede ser relevada simplemente por el número. Ahora es por sí sola la cantidad una cualidad, como lo certifica, más allá de la loca imagen del cuerpo tentacular,¹⁵ la última comparación que sirve para justificar el hecho de que la “masa de ciudadanos”, es decir, “todos aquellos que no tienen riqueza ni título para la virtud, ni siquiera uno” (*to plēthos tōn politōn (...) hosoi mēte plousioi mēte axiōma ekhousin aretēs mēde hen*, 1281 b 24 sq.), participan en lo deliberativo y en lo judicial: “Pues todos tienen, cuando están reunidos [*sunelthontes*], una sensibilidad suficiente, y, mezclados con los mejores, ayudan a la ciudad, exactamente como un alimento que no fue purificado, unido a una pequeña cantidad de alimento puro, hace el todo más alimenticio; mientras que cada uno tomado aparte carece de madurez en el juicio” (1281 b 34-38). Esta dietética está muy lejos del modelo orgánico.

Tal vez ciertas mezclas físicas procedan así a decantaciones, a depuraciones automáticas: el poso se elimina sólo cayendo en el fondo. Pero, indudablemente, es más correcto suponer que se tiene ahí la singularidad de ese objeto que es la ciudad, puesto que, sea cual fuere su constitución o su régimen, se define por ser “una pluralidad de ciudadanos”; y hasta la especificidad misma de lo político: constituir de por sí, entre todas las mezclas, un procedimiento semejante de decantación.¹⁶

La “amistad política”

Si la pluralidad es la condición de lo político, ¿qué se hace de la *homoioia*? Lo primero que se comprueba es que el término no pertenece al voca-

15. Imagen retomada en III, 16, 1287 b 25-31, a propósito del interés de que haya varios magistrados: “Pues cada magistrado juzga bien cuando fue bien formado por la ley, y es sin duda absurdo que alguien vea con dos ojos, juzgue con dos oídos, actúe con dos manos y dos pies, mejor que muchos con muchos; de hecho, los monarcas se procuran muchos ojos, oídos, manos y pies; asocian a su poder a quienes aman su poder y su persona”. Sería interesante preguntarse en qué forma esta imagen de un cuerpo pletórico de órganos llega a ser el de la tiranía.

16. Dejo de lado el argumento que sigue en Aristóteles, según el cual el utilizador (de una casa, de un timón), y hasta el consumidor (de una comida), es mejor juez de la calidad del producto que el productor mismo, y recomendando el artículo de Pierre Aubenque, “Aristote et la démocratie”, en *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen*, Actes du colloque d'Istanbul, 5-9 de enero de 1986, Istanbul-Paris-Rome-Trieste, Ed. Isis, 1988, en particular pág. 36. Queda por apuntar que el argumento hace de la ciudad un objeto fabricado y un objeto de uso, lo que tal vez podría ahorrar cierto número de contrasentidos acerca del célebre *phusei* (I, 2, 1253 a 2).

bulario de la *Política*,¹⁷ sino al de la *Ética a Nicómaco*. Es ésta, en efecto, la que se encarga de definir, en IX, 6, la *homonoia* como *politikē philia*, amistad cuyo marco es la ciudad. No se trata de tener las mismas opiniones o las mismas concepciones, en astronomía, por ejemplo, sino, para resumir, de estar de acuerdo sobre los fines y los medios prácticamente importantes. La definición da materia para la reflexión, pues, ¿cómo conciliar la amistad, que en su forma perfecta une a los semejantes en un *sunaiathanestai*, percepción mutua o sentimiento compartido de su excelencia (VIII, 4), con la ciudad, es decir, la mezcla compuesta de una pluralidad de elementos disímiles?

La respuesta parece tener que acoger esta vez la diversidad de regímenes, como lo sugiere el análisis diferencial de las formas de amistad correspondientes a las formas de constitución (VIII, 12 y 13). Aristóteles estipula inmediatamente, en efecto, que la amistad política “tiene lugar entre gente de bien” (*en tois epieikesin*, IX, 6, 1167 b 5), por cuanto están ya “en concordia con ellos mismos y con los demás”.¹⁸ Entre esta gente, el problema político de la desemejanza no se plantea; dicho de otra manera, en ellos, amistad ética y amistad política se unen o se confunden. Ésta es asimismo la característica de la aristocracia: “Se trata, en efecto, de la única forma de gobierno donde la bondad del hombre y la del ciudadano forman una unidad” (*en monē gar haplōs ho autos anēr kai politēs agathos estin*, *Pol.*, IV, 7, 1293 b 5 sq.).

Pero, ¿qué pasa en la ciudad completa, cuando se considera no sólo a la gente de bien, sino al *plēthos*, incluidas la “gente de poco”, los *phauloi*? ¿qué pasa en una “constitución”, a secas, y en esa constitución que hace gobernar al *plēthos* como tal, en la democracia? En primer lugar, existe un sustituto democrático de la “mismidad”, y es la igualdad: “Mientras que, en las tiranías, las amistades y la justicia cuentan poco, en las democracias cuentan mucho más, porque hay muchas cosas en común para los que son iguales” (*E. N.*, VIII, 13, 1161 b 8-10): reaparece aquí la importancia que tienen en la *Política* la alternancia y la isonomía. Pero esta respuesta es radicalmente insuficiente desde el punto de vista de la ética, pues los *phauloi* “no son capaces de concordia, o muy poco, y tampoco de amistad” (IX, 6, 1167 b 9 sq.). Si la ciudad entonces no se precipita hacia su pérdida es porque, entre *phauloi*, lo que permite salvaguardar lo “común” no es la *homonoia*, sino todo lo contrario: la *stasis*. Cada cual, no teniendo otro objetivo que el de obtener de la ciudad el máximo de ayuda y la mínima obligación, y este cada cual para sí, “vigila a su vecino y le impide que se aproveche de ello: pues, si no ejerce esta

17. Encontramos solamente *homonoētikon* en la crítica de la *República*: si todos dicen juntos: “Es el mío”, no hay concordia (II, 3, 1261 b 32). Y luego, volveremos sobre ello, *homonoousa*, en V, 6, 1306 a 9, para calificar a una oligarquía difícil de derribar desde adentro.

18. Οὔτοι γὰρ καὶ ἑαυτοῖς ὁμονοοῦσιν καὶ ἀλλήλοις (1167 b 5 sq.); cf. IX 4, donde la oposición *homonoia/stasis* sirve, como en el testimonio de Jámblico, para definir al individuo y, aquí, para diferenciar los *epieikeis* de los *phauloi* (*homognōmonei*, 1166 a 13; *stasiazei*, 1166 b 19).

vigilancia, lo común desaparece. Se encuentran, pues, en conflicto [*stasia-zein*], obligándose unos a otros sin querer ellos mismos a hacer lo que es justo" (b 13-16). Por lo tanto, la vigilancia de plantarse en sus posiciones, de permanecer en *stasis*, es la única manera para el *plēthos*, es decir, para la ciudad completa, de salvaguardar el bien común.

Así pues, la *homonoia* es el estado de equilibrio producido por el ejercicio, llevado hasta el extremo, de la singularidad y el interés egoísta: de nuevo, la mezcla democrática saca partido de los defectos. Hay aquí una astucia objetiva, no de la razón, sino de la democracia. Con la condición –puede que deba señalárselo una vez más– de que el movimiento no cese: la democracia es lo contrario de una "idea", no consiste sino en su devenir. Donde reaparece, más acá de Aristóteles, la práctica sofística y hasta el gesto ejemplar de Heráclito relatado por Plutarco:¹⁹ a sus conciudadanos, que le preguntaban lo que pensaba de la *homonoia*, Heráclito habría respondido confeccionando un *kukeōn* (mezcla sin duda de agua, harina de cebada y menta), agitándola "sin decir palabra [...] ante los efesios paralizados", antes de beberla y retirarse. Pues lo que forma consenso, en democracia, es la mezcla, y el movimiento creador de la mezcla.

Aristóteles sofista

Al término de estos análisis no es difícil constatar todo lo que el Aristóteles político, antiplatónico, debe a la sofística.

El primer rasgo, que puede parecer (volveremos sobre el punto con Hannah Arendt) el más contundente, pero sobre cuya interpretación se impone la mayor de las prudencias, es la importancia del *logos* en política. Para un sofista, el *logos* es la virtud política por excelencia. Ahora bien, desde el comienzo de su *Política*, Aristóteles pone en serie dos definiciones del hombre: el hombre como "animal de ciudad", o "animal político", y el hombre como "animal dotado de *logos*" (I, 2, 1253 a 7-10). El hombre, al ser capaz, no solamente de sonidos vocales expresivos sino también de *logos*, o sea, a la vez de efectos convencionales o palabras, y de articulación sintáctica o juicios, es "más político" que los otros animales políticos. Sin embargo, la puesta en ejercicio del *logos* en la *Política* hace de él menos una *tekhne*, una aptitud retórica, que un *telos*, la finalidad misma de nuestra naturaleza (VII, 15, 1333 b 15).²⁰ Dicho de otra manera, una retórica de tipo sofístico, la misma que sabe influir en la decisión de los jueces y en las elecciones de la asamblea, o,

19. Plutarco, *Du bavardage*, 511b (contexto de: Heráclito, B 125 DK), citado y perfectamente comentado por Nicole Loraux, cuyos términos recojo, en "Le lien de la division", *Le Cahier du Collège international de philosophie*, n° 4, diciembre de 1987, en particular págs. 111-112. Pero es con el conjunto del artículo con lo que estoy en reconocida *homonoia*.

20. Me permito remitir aquí a mi artículo: "Le statut du *logos* dans la *Politique* d'Aristote", a publicarse en *Études sur la Politique d'Aristote*, op. cit.

mediante el elogio, crear valores comunes, tiene en Aristóteles el fin político de hacernos lógicos *in actu*; debe hacer, ante todo, que cada uno de nosotros, mediando nouética y educación, pueda devenir lo que es, orientado hacia y por el *logos* y el *nous*; algo, a decir verdad, que se acerca a un gobernante platónico: por lo mismo que vivimos en una ciudad, todos somos filósofos, al menos en potencia.

El segundo rasgo común es la percepción inmediata, "física" del hombre como ciudadano, y de la ciudad, sea cual fuere su constitución, como pluralidad, es decir, pluralidad de desemejantes.

El tercer rasgo, ligado, es la aprehensión de la *homonoia*, al menos en un *plēthos* como éste, como puro efecto de una *stasis* continua.

Cualquiera que sea en Aristóteles la complejidad de la articulación entre política y ética, me parece que en todo caso podemos reconocer a estos dos últimos rasgos una cierta especificidad de lo político. A lo cual corresponde, según lo prueba el comienzo de la *Ética a Nicómaco*, una autonomía y hasta una hegemonía de la política, "maestra y arquitectónica por excelencia" (*É. N.*, I, 1, 1094 a 26-28), mientras que la indagación referida al Bien es, por lo que le compete, "algo política" (*politikē tis ousa*, *ibíd.*, 1094 b 11). Paradigma de esto es, sin duda, la existencia de al menos dos libros distintos, la *Política* y la *Ética a Nicómaco*, frente a la unicidad de la *República* de Platón.

Por eso, yo propondría dos criterios que permitirían diferenciar dos modelos de consenso. El primero consiste en la autonomía relativa de lo político: ¿se trata de un dominio que tiene su fundamento, su razón de ser, en otra parte y no en él mismo, en la ética, por ejemplo, como sucede en Platón, o bien es una potencialidad por sí sola, arquitectónica si se quiere, como en la sofística y en Aristóteles? El segundo consiste en la autonomía relativa del individuo con respecto al todo: ¿se trata de una subordinación jerárquica donde la singularidad no es considerada nunca como tal, nunca referida a ella misma, o bien es un libre juego de diferencias, una articulación de la competencia?

PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS

Quisiera, para terminar, esbozar la posibilidad de interpretar con la vara de la diferencia así abierta, por medio de la sofística, entre Platón y Aristóteles (cierto Platón, cierto Aristóteles), algunas diferencias entre contemporáneos capaces de despertar pasiones. Martin Heidegger y Hannah Arendt no tienen la misma percepción de la ciudad griega, y tampoco tuvieron la misma relación, ni teórica ni concreta, con lo político. La ciudad de Heidegger es trágica y platónica; la de Arendt, sofística y aristotélica. Para él, lo político no es nada político, para ella, hay —es lo que ella misma intenta pensar— una especificidad, o condiciones trascendentales, de lo político.²¹

21. Utilizo aquí, a la luz de los dos modelos de consenso, ciertas tesis mejor desple-

El síndrome de Siracusa

Se puede sostener sin exagerar demasiado que la matriz del cuerpo heideggeriano con respecto a la ciudad es el verso 370 del coro de *Antígona* de Sófocles, y, centro del centro, la secuencia, muchas veces comentada por él, *hupsipolis-apolis*, “Alto en la ciudad (?) – fuera de la ciudad”.²² Es a partir de esta expresión como Heidegger elige, por ejemplo en la *Introducción a la metafísica*, interpretar el sentido de la palabra *polis*:

Πόλις se traduce por Estado y ciudad; pero así no se acierta con su pleno significado. Antes bien, πόλις quiere decir el sitio, el allí, dentro del cual y en el cual el ser-allí, <propio de la existencia humana> es entendido como histórico. La πόλις constituye el sitio del acontecer histórico, el allí en el cual, a partir del cual y para el cual acontece la historia. A semejante sitio del acontecer histórico pertenecen los dioses, los templos, los sacerdotes, las fiestas, los juegos, los pensadores, los gobernantes, el consejo de ancianos, la asamblea nacional, el ejército, la marina. No sólo todo esto pertenece a la πόλις, no sólo es político lo que admite una relación con el hombre de Estado o con un capitán o con cuestiones de gobierno. Antes bien, lo mencionado es político, es decir, está en el sitio del acontecer histórico, en cuanto los poetas, por ejemplo, sólo son poetas, pero entonces lo son realmente; en cuanto los pensadores, sólo son pensadores, pero entonces, realmente; en cuanto los sacerdotes, sólo son sacerdotes, pero entonces lo son realmente; en cuanto los gobernantes, sólo son gobernantes, pero entonces, realmente.²³

Es innegable que la explicación del “solamente”, repetido y subrayado por el propio Heidegger, se efectúa de inmediato en términos de violencia creadora: la autenticidad singular de cada uno hace de él el fundador sin paraje del paraje, o, a la manera de una obra de arte, el artífice de un mundo. A todas luces, el horizonte es aquí muy diferente de en Platón. Pero por mi parte quisiera sugerir que el tratamiento de la singularidad no es fundamentalmente distinto. En efecto, sólo el carácter exclusivo, definitivo de lo que podríamos llamar, sin demasiada precaución, una especialización funcional del individuo, es apto para constituir el “hay” del todo. Oigo en esto,

gadas en “Greco et Romains. Les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger”, en *Ontologie et Politique*. Hannah Arendt, París, Tierce. 1989, págs. 17-39.

22. He aquí, en su contexto, la traducción Mazon (Les Belles Lettres, 1955): “Hay muchas maravillas en este mundo, no las hay más grandes que el hombre [...]. Pero, amo así de un saber cuyos ingeniosos recursos dejan atrás cualquier esperanza, puede tomar después el camino del mal como del bien. ¡Que otorgue, pues, en este saber una parte a las leyes de su ciudad y a la justicia de los dioses, a la que ha jurado fe! Subirá entonces muy alto en su ciudad, mientras que se excluye de esta ciudad el día en que deja que el crimen lo contamine por bravata”.

23. 1935; versión castellana: *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980, pág. 189.

mutatis mutandis, el eco de lo que decía Sócrates como respuesta a la objeción “Los guardianes no serán felices”: “Si logras persuadirnos, el labrador no será labrador ni el alfarero, alfarero, ni ningún otro tendrá la figura a partir del conjunto de las cuales hay ciudad” (*Rep.*, IV, 421a). Dicho de otra manera, cada uno, reproduciendo la complementariedad de los órganos en la división del trabajo —así fuese el más creativo o el más creador—, es siempre como un ojo, como un corazón o como un pie, pero nunca, a diferencia de lo que tienen en mira Aristóteles o Marx, como una mano, órgano que hace las veces de órgano “capaz”, y capaz de superar en su singularidad su singularidad misma.

Pero *hupsipolis-apolis* implica además, y sobre todo, junto con una deslocalización del hombre en relación con la ciudad, una deslocalización de lo político como tal. En Platón, sólo el Bien es *anupotheton*, “incondicionado”, y por la misma condición de lo político. De igual modo, se trata para Heidegger de comprender lo político a partir de otra cosa que no es él, o, como se quiera, a partir de lo que él es verdaderamente: no la ética, sino la historia del ser. Por eso puede afirmar, reinterpretando la secuencia en el *Parménides*, que “la diferencia entre el Estado moderno, la *res publica* romana y la *polis* griega, es esencialmente la misma que la que hay entre la esencia moderna de la verdad, la *rectitudo* romana y la *alêtheia* griega”.²⁴ Si se entiende por *polis* “el polo del *pelein*”, antiguo verbo para *einai*, “ser”, entonces “es solamente porque los griegos son un pueblo esencialmente no político” por lo que pudieron y debieron llegar a fundarla. La invención de la ciudad es no política porque lo político en tanto político no es nada político.

Las consecuencias de la subordinación de lo político a lo ontológico o a lo historial son inmediatamente legibles en las “Respuestas y preguntas sobre la historia y la política”, la entrevista que Heidegger concede en 1966 al diario *Der Spiegel*: “Hoy para mí es una cuestión decisiva saber cómo se puede hacer corresponder en general un sistema político a la era de la técnica, y qué sistema podría ser ése. No conozco respuesta para esta pregunta. No estoy persuadido de que sea la democracia”.²⁵ Si la democracia puede aparecer como una “semi-medida”, es, en efecto, porque no corresponde a la esencia moderna de la verdad, porque se equivoca sobre la técnica al suponer aún que “la técnica es en su ser algo que el hombre tiene en sus manos”: para el filósofo que Heidegger no cesó de ser, la corrección de la posición política depende, y esto sin retracción posible, de la pertinencia de la evaluación filosófica.

El diagnóstico de Hannah Arendt impacta por su inteligencia: “Nos es imposible no encontrar sorprendente y quizás escandaloso que tanto Platón como Heidegger, al adentrarse en los asuntos humanos, apelaran a los tiranos y dictadores. Tal vez la causa no esté solamente, cada vez, en las circunstancias de la época, y menos aún en una preformación del carácter, sino

24. *GA*, 54, págs. 133-142, curso de 1942-1943.

25. Trad. francesa de Jean Launay, París, Mercure de France, 1988, pág. 42.

más bien en lo que los franceses llaman «deformación profesional».²⁶ El síndrome de Siracusa atravesaría, así, “nuestra tradición filosófica de pensamiento político, que comienza con Parménides y Platón”, no bien “el modo de vida elegido por la filosofía fue comprendido en oposición al *bios politikos*, al modo de vida político”,²⁷ no bien lo político, al mismo tiempo, sólo es pensable bajo tutela filosófica.

La especificidad de lo político

Así pues, Arendt rehúsa constantemente el nombre de “filósofo”, prefiriendo el de “profesor de teoría política”; ya Protágoras se inclinaba por el de “maestro de virtud” o “profesor en excelencia”. A decir verdad, la teoría política arendtiana podría servir de tipo ideal para nuestro segundo modelo de consenso: ella define, en efecto, la especificidad de lo político por el “con” de una condición irreductiblemente plural.

Es fácil demostrar primero todo lo que Arendt debe a Aristóteles, puesto que ella misma no cesa de recalcarlo. Lo mismo que en el caso de Heidegger, en la política está presente la *polis* griega, pero la ciudad surge, no trágicamente de un éxtasis de ella misma, sino en lo extraordinario, y bien cotidiano, del “vivir juntos” (*suzēn*), por la “puesta en común de las palabras y los actos”.²⁸ Como señaló Jacques Taminiaux,²⁹ Arendt reacciona contra una interpretación heideggeriana de Aristóteles que sobrestima de manera platónica el *bios theōrētikos*, al marcar la especificidad irreductible de la *praxis* en su doble vínculo con la pluralidad humana por una parte, y con la *doxa*, con la opinión, por la otra.

Pero estos filosofemas de un Aristóteles no platónico-heideggeriano son precisamente, a mi entender, los de un Aristóteles sofista. Los rasgos dominantes de la ciudad griega para Arendt son, a través de toda su obra, aristotélico-sofísticos. En primer lugar, lo político en sí no puede surgir sino de la

26. “Martin Heidegger a quatre-vingts ans”, traducido al francés por Barbara Casin y Patrick Lévy, en *Vies politiques*, París, Gallimard, 1974, pág. 320.

27. “Qu'est-ce que la liberté?”, traducido al francés por Agnès Faure y Patrick Lévy, en *La Crise de la culture*, París, Gallimard, 1972, págs. 204-205.

28. Arendt recoge así, por ejemplo en *La condition de l'homme moderne* (trad. francesa de G. Fradier, París, Calmann-Lévy, 1961 y 1983, pág. 221), una expresión de la *Ética a Nicómaco* (IV, 12, 1126 b 11 sq.) que sirve en Aristóteles para definir no la ciudad ni la sociabilidad, sino la “afabilidad” y hasta la “complacencia”, pero igualmente alejada de esa virtud media que es una cierta especie de amistad. La connotación peyorativa desaparece en Arendt en provecho de una interpretación política del *suzēn*, del “vivir juntos”, presente por doquier en la *Política*. Interpretaré de buen grado esta infidelidad, o esta inexactitud, como una consecuencia de la independencia de lo político con relación a lo ético.

29. “Heidegger y Arendt lecteurs d'Aristote”, en *Les Cahiers de philosophie*, n° 4, otoño de 1987, Hannah Arendt. *Confrontations*, págs. 41-52.

distinción sofística, aquella que estructura después el libro I de la *Política* de Aristóteles, entre público y privado, ley y naturaleza, convención y necesidad biológica, ciudad y familia, economía y hasta sociedad.

La especificidad de lo político consiste entonces en operar una descalificación pura y simple de las oposiciones canónicas para la teoría y el *bios theōrētikos*. En política, no hay oposición entre la *doxa* múltiple, cambiante, presunta maestra del error, y la coacción, eterna y solitaria, de la *alētheia*; así como en ese “espacio de las apariencias” que es la ciudad tampoco podría haber conflicto, ni siquiera diferencia pertinente, entre el aparecer y el ser: “La *doxa* no es nunca una ilusión subjetiva o una distorsión arbitraria, sino que [...] la verdad está invariablemente ligada a ella”. Esto es lo que enseña un Sócrates desde este momento poco platónico, formado mucho más sobre el ágora en la escuela del *dokei moi* sofístico (“me parece”, dice la verdad que hay en lo que aparece) y, desde antes, en la del poema homérico que canta a la vez a Aquiles y a Héctor: formado, pues, puesto que sabe así “ver el mundo [...] desde el punto de vista del otro” e “intercambiar” los puntos de vista, en “la percepción política por excelencia”.³⁰ Lo atestigua justamente en Aristóteles la caracterización, sobre la que Arendt hace también recaer el acento, de la *phronēsis*, “prudencia”, esa virtud propiamente política, como “virtud doxástica”.

Pero, más radicalmente aún, Arendt hace del lenguaje la facultad política por excelencia, y del discurso adaptado al momento, a la ocasión, la acción política por excelencia: “En cuanto está en juego el papel del lenguaje, el problema se vuelve político por definición, ya que es el lenguaje el que hace del hombre un animal político”.³¹ Arendt no cesa de tomar por referencia la definición inaugural del hombre como “animal dotado de lenguaje”, elevándose contra el contrasentido que hace de él un *animal rationale*; pero, más acá de la *Política* de Aristóteles, entiende retornar a la “opinión más corriente de la *polis* sobre el hombre y la vida política”, opinión *de facto* sofística, única apta para crear y mantener ese maravilloso “sistema, el más parlanchín de todos” que es la ciudad griega.³²

“Los hombres viven juntos según el modo de la palabra”:³³ la especificidad de lo político es la competencia de los *logoi*, normada por lo que después de Kant se puede denominar el gusto, que “corteja el consentimiento del otro”, en el seno de una condición plural. Ello explica el que, para Arendt, y por diferencia con Platón/Heidegger, “considerar la política desde la perspectiva de la verdad quiere decir asentarse fuera del dominio político”.³⁴

30. Compárese “Philosophie et politique”, en *Les Cahiers du Grifh*, n° 33, primavera de 1986, Hannah Arendt (citas tomadas de las páginas 89-90), con “Le concept d’histoire” en *La crise de la culture*, op. cit., pág. 71.

31. *La condition de l’homme moderne*, op. cit., pág. 10.

32. *Ibid.*, pág. 36.

33. “Philosophie et politique”, art. citado, pág. 90.

34. “Vérité et politique”, en *La crise de la culture*, op. cit., pág. 330.

Para concluir, quisiera prevenir una mala interpretación. Reconocer la especificidad de lo político no implica que se sepa evitar por ello los errores, los horrores en política: Carl Schmitt y Max Weber o Raymond Aron piensan lo político como tal. Queda por saber cuál es la especificación retenida, por qué, cómo se la pone en práctica. Pero, sea esta especificación la que fuere, no se confundirá nunca, por definición, con la distinción ética entre bien y mal ni con la distinción teórica entre verdadero y falso, que sin duda nos tranquilizarían inmediatamente sin perjuicio de aterrorizarnos después. Y, aun cuando tuviera eminentemente en cuenta al *logos*, no por ello quedaríamos exentos de la tiranía ni de la demagogia. Entonces, simplemente quise hacer surgir, partiendo del imaginario o de la metafórica griegos, estas dos grandes maneras de pensar lo político, como (filósofo) ontólogo o como (filósofo) político, y sugerir, a través de la problemática del consenso, la necesidad de cruzarlos con la manera en que el individuo se relaciona con el todo.

3. De una actualidad científica de los griegos

LA FÍSICA CUÁNTICA Y LOS GRIEGOS.¹ DOS EJEMPLOS Y UN PROBLEMA

Catherine Chevalley

¿Existe una “actualidad de la Antigüedad” en la interpretación de las ciencias contemporáneas? La cuestión parece de entrada algo esotérica y demasiado general como para merecer una respuesta significativa. Restringiendo su alcance, en este trabajo me interesaré sólo por averiguar si es posible encontrar huellas de una problemática griega en la filosofía de la física contemporánea, y especialmente en el terreno de la interpretación de la teoría cuántica. Puestos tales límites, la cuestión recibe inmediatamente una respuesta positiva: en varios autores hallamos, en efecto, una referencia a la filosofía griega, a veces insistente. Querer unificar las causas, formas o efectos de esta referencia, cuya casuística es heterogénea y dispersa, sería manifiestamente arbitrario. Sin embargo, en proporción a su condición de inesperada, esta presencia de los griegos demanda que nos ocupemos de ella: al menos en ciertos casos puede interpretarse como la expresión o el síntoma de una dificultad concreta de la física cuántica.

Me propongo tomar dos ejemplos. El primero será enteramente contemporáneo, pues se trata de René Thom. El segundo, un poco más antiguo, será el de Werner Heisenberg, quien, de todos los fundadores de la mecánica cuántica, es el que más habla de los griegos, y más específicamente.² Como

1. El texto que sigue es una versión ampliada de mi contribución inicial al coloquio organizado por B. Cassin.

2. Indiquemos otros ejemplos posibles de un recurso explícito, en este contexto, a la filosofía griega. En primer lugar, el de Erwin Schrödinger, especialmente en *Nature and the Greeks*, Cambridge University Press, 1954 (*Shearman Lectures*, dadas en Londres en 1948; trad. francesa de M. Bitbol, París, Seuil, de próxima publicación). Igual-

es lógico, en ambos casos todo el problema es saber si la apelación a los griegos cumple un simple papel de relleno, no desempeñando más que una función ornamental, o si tiene una significación realmente filosófica. Para dejar claro este punto debemos empezar por comprender las razones que impulsan a Thom, y luego a Heisenberg, a volverse hacia el pensamiento antiguo. Veremos que la referencia a los griegos permite al primero expresar una insatisfacción (con respecto a lo que él llama “*ininteligibilidad* de la física cuántica”) y al segundo pensar una diferencia, aquella por la cual la física cuántica se separa de los principios de interpretación de la naturaleza que había sentido la filosofía moderna (diferencia que llamaré *a-modernidad* de la física cuántica). Por lo tanto, en los dos casos la presencia de los griegos es fundamentalmente una presencia negativa, una pura función interpretativa, lo cual explica que ellos mismos, en persona, casi no aparezcan.

Pero esto mismo lleva a preguntarse hacia qué problema común convergen las perspectivas, por lo demás harto diferentes, de Thom y Heisenberg. Si la función de la referencia griega es esencialmente la de una instancia crítica, ¿dónde está el meollo de la dificultad? ¿Cuál es la aporía constitutiva de la teoría cuántica susceptible de conducir a semejante convocatoria de la filosofía griega? En lo que sigue, identificaré esta aporía con la búsqueda de un *criterio de individuación* del objeto, es decir, con el problema de saber qué cosa es una entidad individual desde el punto de vista de la teoría cuántica. Thom plantea claramente esta cuestión e indica una orientación. Heisenberg invierte el problema y cuestiona su premisa: ¿qué es la problemática de la individuación? En los dos casos, los griegos están ahí porque están al comienzo de la historia del problema, pero también y sobre todo porque se trata, lo mismo en Thom que en Heisenberg, de recusar la reducción de la noción de individuación introducida en el período moderno.

1. LA ININTELIGIBILIDAD DE LA MECÁNICA CUÁNTICA: R. THOM

René Thom es indiscutiblemente hoy, en Francia, el reintrodutor de Grecia (y específicamente de Aristóteles) en la filosofía de las matemáticas y de la física contemporáneas. Thom aspira a integrar “la estirpe de una disci-

mente, el de Hermann Weyl, en “Was ist Materie?”, *Die Naturwissenschaften*, n° 12, 1924, págs. 561-568, 585-593 y 604-611, y “Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft”, en R. Oldenburg (ed.), *Handbuch der Philosophie*, Berlín, 1927 (trad. inglesa aumentada, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton, Princeton University Press, 1949). Y el reciente de Patrick Suppes, uno de los principales introductores de la teoría de los modelos de la física contemporánea en la filosofía, y para quien la teoría aristotélica de la materia y de la sustancia representa “una alternativa conceptualmente importante al punto de vista atomista que dominó demasiado tiempo en la ciencia moderna”. La metafísica probabilista que Suppes se propone construir debería ser vista, pues, “como una extensión de la metafísica aristotélica...” (*Probabilistic Metaphysics*, Oxford y Nueva York, B. Blackwell, 1984, pág. 7).

plina difunta [...] la «filosofía natural», pretende elaborar una “teoría general de la inteligibilidad”, y ejecuta para ello lo que él mismo llama un “rodeo aristotélico”: “Hace bastante poco [...] descubrí la obra de Aristóteles [...] y esta lectura me fascinó casi de inmediato”.³ Lectura debe tomarse aquí en el sentido fuerte. La interpretación “morfológica” que propone Thom, aparte de que le permite sostener —*via* la teoría de las catástrofes— el proyecto de una matemática de la cualidad, apunta a restituir un medio apto para concebir un engendramiento natural de las formas matemáticas. A la racionalización lógica Thom opone una racionalización morfológica correspondiente a algo que Aristóteles ciertamente había esbozado, pero que la tradición aristotélica, con su insistencia en la logicización y la localidad, contribuyó a reprimir.⁴ Jean Largeault, Jean Petitot y Bruno Pinchard demostraron la importancia filosófica que indudablemente es preciso conceder hoy a la empresa consistente en elaborar una nueva problemática de la forma.⁵ Pero yo voy a atenerme, en lo que a mí respecta, a las observaciones críticas dirigidas por Thom a la física.

¿Qué reprocha Thom a la física actual? No, por cierto, el no ser “aristotélica” en sentido estricto. Aunque se haya dado el caso de que Thom resultara la única persona del mundo que pensó en dar de la paradoja EPR enunciada por Einstein, Podolsky y Rosen en 1935,⁶ y de las experiencias de A. Aspect,

3. R. Thom, *Esquisse d'une sémiophysique*, París, InterÉditions, 1988 (citado en lo que sigue como *Esquisse* [Proyecto]), págs. 11-12. Thom presenta como razón fundamental de su interés por Aristóteles el descubrimiento de que la *Física* puede leerse como una teoría del mundo fundada no en el número, sino en lo continuo.

4. Véase el comentario de B. Pinchard, “Discussion des idées de l'auteur”, en *Esquisse*, págs. 253-271. Señalemos que B.C. Van Fraassen hizo recientemente sugerencias similares. En efecto, una lectura recurrente a partir de consideraciones (esenciales en la física actual) de globalidad y simetría, lo conduce a vincular paradójicamente la tradición mecanicista y la tradición aristotélica en nombre de sus comunes exigencias en lo relativo a la localidad; al mismo tiempo muestra que por entonces los principios de globalidad sólo podían ser pensados en la teología. Véase *Laws and Symmetry*, Oxford, Oxford University Press, 1989 (trad. francesa, *Lois et Symétrie*, París, Vrin, 1992), introducción.

5. Véase, por ejemplo, J. Largeault, *Principes de philosophie réaliste*, París, Klincksieck, 1985, y su *Préface* a R. Thom, *op. cit.*, nota 7; J. Petitot, “Structuralisme et phénoménologie”, en *Logos et Théorie des catastrophes*, Ginebra, Patino, 1989, págs. 345-376, y el artículo “Forme” en *Encyclopaedia Universalis*, 1989, vol. XI, págs. 712-728; B. Pinchard, “Discussion des idées de l'auteur”, art. citado.

6. A. Einstein, B. Podolsky, N. Rosen, “Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?”, *Physical Review*, n° 47, 1935, págs. 777-780. El centro del argumento EPR es la idea de que, aun cuando ciertas magnitudes físicas no puedan ser medidas simultáneamente, pueden ser definidas simultáneamente. En su forma, el argumento descansa sobre el enunciado de un criterio de realidad, con el cual N. Bohr expresa su desacuerdo en su respuesta, publicada bajo el mismo título en el número siguiente de la *Physical Review*. Este episodio es recordado habitualmente

una glosa aristotélica,⁷ se trata no obstante de una puntualización aislada. De la física cuántica Thom no propone ninguna interpretación en los términos del estagirita, y hasta duda de que esté abierta tal posibilidad.⁸ Lo que preocupa ante todo a René Thom en la situación de la física cuántica, es lo que él llama repetidamente su “ininteligibilidad”, y desde ahí es como se procurará entender el alcance crítico del rodeo griego.

La compilación de artículos publicada recientemente bajo el título de *Apologie du Logos* contiene por lo menos once presentaciones de este reproche de uninteligibilidad,⁹ de las que citaré únicamente la menos polémica: “Tengo reservas —escribe Thom— respecto de la física fundamental, a la que le reprocho el haber abandonado (¡desde 1925!) la búsqueda de la inteligibilidad”.¹⁰ Volveré más adelante sobre los síntomas que Thom describe, aunque sin proponer para ellos una etiología en forma. Entre las reacciones que estos juicios provocaron, numerosas fueron —y a veces epidérmicas— las de físicos poco inclinados sin duda a interrogarse realmente por lo que Thom llama “inteligibilidad”.¹¹ No obstante, podemos ver en esta exigencia una primera marca, algo imprecisa, del papel de la referencia griega.

En la difícil situación que le hace llamar “ininteligible” a una teoría física cuya belleza y potencia son universalmente reconocidas, Thom adopta en efecto, en muchos aspectos, el tono de Husserl en *Krisis*. ¿Qué decía Husserl? Tomados en su esfera de investigación y descubrimiento, el matemático y el físico —señalaba— no piensan que lo que se proponen aclarar tenga siquiera necesidad de aclaración, y que esta necesidad tenga sus raíces en la finalidad de su propio trabajo: el interés por el conocimiento efectivo de la naturaleza. De ahí que “toda tentativa de conducir a este científico a semejantes meditaciones, desde el momento en que proviene de un ámbito de investigación exterior a la matemática, exterior a las ciencias de la naturaleza, es re-

bajo la denominación de “debate Bohr-Einstein”, aunque constituya sólo una etapa del mismo. Sobre las desigualdades de Bell y las experiencias de Aspect, que transformaron la comprensión de la paradoja EPR y confirmaron las predicciones de la mecánica cuántica, véase B. d’Espagnat, *A la recherche du réel*, París, Gauthier-Villars, 1979.

7. R. Thom, *Apologie du Logos*, París, Hachette, 1990 (citado de aquí en más como *AL*), pág. 582.

8. *Esquisse*, pág. 219: “El enfoque de Aristóteles sigue siendo eminentemente válido en el dominio biológico, donde esconde riquezas aún inexploradas; no sucede lo mismo, indudablemente, con la física en el sentido moderno del término”. Véase no obstante el comentario sobre los beneficios de una geometría de Aristóteles-Poincaré en *Esquisse*, pág. 13.

9. R. Thom, *AL*, págs. 63, 64, 91, 133, 288, 462, 478, 511, 524, 580, 606.

10. R. Thom, *AL*, pág. 606.

11. El encendido debate que opuso a R. Thom y A. Abragam fue reeditado hace poco, así como varios textos escritos a su respecto, en *La Querelle du déterminisme*, París, Gallimard, 1990.

chazada por «metafísica».¹² Como se sabe, lo que Husserl se proponía era poner en ejercicio una “meditación histórica y crítica” cuyo método sería un procedimiento de zigzag entre la crisis “actual” de las ciencias y la comprensión de su comienzo moderno.¹³ Ahora bien, en lo que se refiere a esta comprensión, ello lo conducía precisamente a recordar la presencia de los griegos en el origen de la ciencia moderna como figura emblemática de la universalidad e inteligibilidad de los objetos del conocer. La pregunta que planteaba Husserl respecto del vuelco dado por la humanidad europea en el Renacimiento era: “¿Qué entiende ella como esencial en el hombre antiguo?”.¹⁴ Qué otra cosa, respondía, que la idea de una filosofía teórica, de un “conocimiento universal del mundo y del hombre” fundado en la libre razón, de una “ciencia de la totalidad del ente”, cuya pérdida ulterior por el positivismo tendría el efecto desastroso de “decapitar a la filosofía”. Husserl pensaba que había que recuperar este ideal auténtico más allá de su disolución interna, y asimismo R. Thom nos dice que el filósofo es el “guardián de lo inteligible”.¹⁵

Así pues, apreciar la ininteligibilidad actual de la teoría cuántica significa, para empezar: recobrar el ideal general de una orientación auténticamente filosófica de la investigación. R. Thom reprocha a los físicos actuales su despreocupación. El olvido de la exigencia de inteligibilidad hace que la mecánica cuántica, a sus ojos, chapotee en un “lodazal conceptual” y labore sobre una “ontología fantasmal”¹⁶ (la de los “operadores”). En la distancia abierta entre la elegancia evidente de las matemáticas y este lodazal, se deslizan “operacionalismos ciegos”:¹⁷ el positivismo “vive del miedo al compromiso ontológico”.¹⁸ El científico se pone a “vivir los conflictos de ontología de manera sociológica”, es decir que los vive “como problemas ligados a la atribución de los créditos afectados a la investigación, antes que como problemas filosóficos”.¹⁹ Podríamos decir que, para Thom, la física pasó a ser una disciplina devorada por la ausencia de su objeto y en la cual, por consiguiente, se degradaron las reglas elementales de la comunicación: “*publish or perish*” es lo opuesto del reflejo altruista de la oca salvaje, lista a sacrificarse para prevenir de un peligro a su comunidad. En el bestiario de R. Thom encontramos

12. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [1935-36] (trad. francesa G. Granel, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendante*, París, Gallimard, 1976), aquí, pág. 66 (citado en lo sucesivo como *Krisis*).

13. E. Husserl, *Krisis*, pág. 68.

14. E. Husserl, *Krisis*, pág. 12.

15. *AL*, pág. 504.

16. Resp. *AL*, págs. 288 y 64.

17. *AL*, pág. 65.

18. R. Thom, *Esquisse*, pág. 225.

19. *AL*, pág. 464.

igualmente un apólogo de las ratas: hasta las ratas de laboratorio podrían, según él, dar a los físicos cuánticos actuales lecciones de "exigencia metafísica", puesto que rechazan la acción a distancia cuando trasladan concienzudamente a las cercanías de una palanca las bolitas de alimento que esta palanca ha eyectado a lo lejos.²⁰ Así pues, para recuperar una orientación filosófica de la investigación habría que recorrer un camino *inverso*, no olvidarse de la necesidad de mantener la exigencia metafísica incluso dentro de los laboratorios; vivir los problemas sociológicos como problemas filosóficos y no lo contrario, desconfiar de la idea de que la ciencia es tan sólo el conjunto de las recetas que funcionan, y por último precisar la ontología sobre la que trabajan las matemáticas.

Pero, la crítica de Thom, ¿va más allá de estas observaciones tan generales? ¿No choca acaso con la objeción inmediata de que, excepto para el cuidado de la inteligibilidad, no se ve para qué podrían servir los griegos en este terreno? Es una objeción fuerte: ¿por qué necesitaríamos de la Antigüedad al título que fuere, para devolver inteligibilidad a una física que parece plenamente inscripta en la modernidad? La física cuántica es una ciencia *matemática*. Debe su aparición a la maduración de problemas internos de la física clásica: las contradicciones surgidas entre las predicciones del electromagnetismo y de la mecánica clásicos (en la forma que les había dado la física de fines del siglo XIX) y los datos experimentales suministrados por protocolos de experiencia a su vez muy sofisticados en la exploración de la estructura del átomo. En otros términos, aunque tal vez sea posible entender la física newtoniana sin la física aristotélica, en cambio no se puede *en absoluto* comprender la física cuántica sin la física clásica. La física cuántica, hasta en la definición de sus conceptos fundamentales, depende en gran parte de la física clásica, aun cuando la generalice. Fuera de ella, no tiene sentido. Desde este punto de vista, la ruptura esencial es la que se produce en el siglo XVII con la idea de una formalización de lo que Husserl llamaba, con tanto acierto, el "estilo empírico invariante del mundo", y que se continúa con la maduración de la noción de función y el dominio del uso de los números reales. Aun cuando la física cuántica modifique profundamente el tipo de matemáticas utilizadas, sigue enraizada en esta modernidad.

Para comprender mejor el sentido del rodeo metodológico por Aristóteles efectuado por Thom, hay que considerar seriamente la última sugerencia antes mencionada: precisar la ontología sobre la que trabajan los matemáticos. A fin de que este *desideratum* se exprese con una menor vaguedad, primeramente es útil recordar en qué sentido habla Thom de inteligibilidad, cuáles son, a sus ojos, las condiciones de inteligibilidad de una teoría; o de una ontología regional en general. En varias oportunidades Thom enuncia claramente estas condiciones en la forma que sigue. Una teoría tiene que presentar: 1) un *espacio sustrato* que contenga entidades fundamentales; 2) *formas individuadas localizadas* (que él llama saliencias) y 3) *mecanismos de propa-*

20. AL, pág. 496 y nota.

gación (que él llama *pregnancias*).²¹ En otros términos, para ser inteligible, una ontología en general debe permitir representarse, en un espacio-sustrato,²² propagaciones entre elementos irreducibles a los que se atribuye una individualidad.²³ Ahora bien, estas condiciones, dice R. Thom, la teoría cuántica no las satisface. ¿Por qué? Porque “la distinción entre partícula –forma saliente– y campo –pregnancia externa no localizada– se suprime”.²⁴ O incluso: forma y fuerza quedan identificadas.²⁵ Peor aún: para resolver las aporías engendradas por esta identificación, se forjó la noción de partícula de intercambio (o de mensajero), “que es un monstruo bastardo de saliencia y *pregnancia*”.²⁶ Esto otorga un “estatuto muy especial a la mecánica cuántica”, que es el de “dar la espalda a cualquier tentativa de inteligibilidad”. Aquí aparece lo que R. Thom llama *aporía fundadora* no resuelta y que a veces él relaciona con la emergencia misteriosa de discontinuidades en el continuo. *A contrario*, para Thom, Aristóteles es quien piensa a un tiempo la individuación y el contenido.

¿Podemos seguir a Thom en el terreno de estas críticas? Sí, en cierta medida. La física cuántica trabaja, en efecto, sobre objetos no localizados, indiscernibles y contruidos estadísticamente. Las “partículas” parecen definidas a partir de las “interacciones” (electromagnética, gravitacional, fuerte, débil) en las que participan, pero de una manera que señala al mismo tiempo hasta qué punto las palabras son inadecuadas: las partículas no son *polos* para *relaciones*, y sin embargo se habla de *interacción* y de *elementariedad*. La incoherencia de la ontología se manifiesta aquí, pues, bajo la forma de una incoherencia lingüística: todo se presenta como si la física hubiese conservado el vocabulario “reduccionista” forjado por la física clásica (y la química, en particular) y lo aplicara con el mayor descuido a objetos de pensamiento que no cesan de escapar a él. Analizando esta situación, J.-M. Lévy-Leblond señaló recientemente que tal vez nos habríamos ahorrado este absurdo si nos hubiésemos tomado tiempo para reflexionar más sobre el concepto de campo: “Desde finales del segundo tercio del siglo XIX, un desarrollo esencial habría te-

21. Véase por ejemplo *AL*, pág. 459, o *Esquisse*, pág. 30. En cuanto a las razones por las que Thom piensa que la dinámica newtoniana tenía una ontología inteligible, véase *Esquisse*, pág. 48. Sobre la noción de forma saliente individual, véase *Esquisse*, pág. 17 sq.

22. La existencia de un espacio semejante “traduce” la problemática metafísica tradicional del todo y de las partes. Cf. B. Pinchard, en *Esquisse*, pág. 265: “La constancia de la cuestión del todo permite justificar, desde el punto de vista metafísico, la importancia de la cuestión planteada por el espacio sustrato reivindicado por la teoría de las catástrofes”.

23. *AL*, págs. 62, 64.

24. *AL*, pág. 91.

25. *AL*, pág. 133.

26. *Esquisse*, pág. 31.

nido que dar el alerta y mostrar las limitaciones del reduccionismo mecanicista, en particular el carácter relativo de las «cualidades primeras» a la manera de Locke. Se trata [...] de la teoría del campo electromagnético de Maxwell”.²⁷ El campo, en efecto, que carecía de rostro, de consistencia, de movimiento y de número, era rigurosamente incompatible con hábitos de pensamiento todavía muy poco diferentes de los que había querido imponer Robert Boyle. En el vocabulario de Thom, los campos de la física, entidades no localizadas, observables solamente por sus efectos sobre las formas salientes, son “el paradigma de las pregnancies objetivas en la ciencia moderna”.²⁸ De la dificultad de su aceptación data además, quizá, la táctica del refugio en las ecuaciones matemáticas. En su último artículo (publicado en 1976), Heisenberg criticó abiertamente la manera en que los físicos de las altas energías se redimían de esta táctica mediante un empleo “ingenuo” de las imágenes mecanicistas incorporadas al lenguaje de la física clásica: “No podemos evitar hacer preguntas tomadas de la filosofía tradicional. Preguntamos: «¿Cuáles son los componentes de un protón? Un electrón, ¿puede ser dividido o no?». Pero todas estas preguntas están *mal planteadas*, porque expresiones como «dividir» o «estar compuesto de» han perdido mayormente su significación”.²⁹ De este modo, si la física actual se proyecta sobre un programa reduccionista y una imaginaria de gran unificación, encajamiento y ladrillos últimos, es quizás, en efecto, a causa de su dificultad para hacer inteligible el estatuto de sus entidades.

Pero volvamos a lo que dice Thom. Precisar la ontología, como veíamos anteriormente, quiere decir, para él, tener representaciones de mecanismos de propagación en lugar de confundir las interacciones y los polos. Profundicemos un poco más este punto. La necesidad de “tener representaciones” lleva a Thom a otorgar una importancia fundamental al problema de la *descripción lingüística*. En efecto, dado su programa filosófico —“geometrizarse el pensamiento y la actividad de lenguaje”—,³⁰ Thom se ve obligado a proponer una teoría del lenguaje acorde con sus criterios de inteligibilidad de las ontologías. Sin entrar en los pormenores de su propuesta, la recordaré no obstante en sus grandes líneas. El lenguaje, para Thom, se construye sobre el modelo fundamental de “la investidura de una forma saliente por una *pregnancia*”, investidura que es “el antepasado de la predicación”.³¹ Debido a que el

27. J.-M. Lévy-Leblond, “Une matière sans qualités?”, conferencia pronunciada en el Colegio de Francia el 11 de enero de 1990. Véase asimismo F. Balibar, especialmente su análisis del concepto de campo y de sus consecuencias físicas y filosóficas en *E = mc². De l'éther aux quanta*, París, PUF, 1991.

28. *Esquisse*, págs. 43-44.

29. W. Heisenberg, “The nature of elementary particles”, *Physics Today*, vol. 19, n° 3, marzo de 1976, pág. 37.

30. *Esquisse*, pág. 12.

31. *AL*, págs. 58, 133, 462.

universo psíquico, y especialmente el universo lingüístico, “simula el universo exterior de las cosas y los procesos”,³² la organización sintáctica de nuestras frases está regida por “esquemas arquetípicos de interacción entre actantes”.³³ Por ejemplo, “cada concepto –asociado a un nombre– es portador de una pregnancia (su significación) que inviste las formas salientes (sus referentes)”.³⁴ De ello resulta que no es la teoría de conjuntos –a la cual está “enganchada” toda la lógica moderna³⁵ vía el privilegio conferido a la extensionalidad–, sino la *topología*, la que puede fundar una filosofía del lenguaje y una interpretación correcta de la aceptabilidad semántica. “Si X e Y son dos conceptos, el genitivo X de Y forma sentido *si* la pregnancia de Y puede investir un referente de X.”³⁶ De donde se sigue, naturalmente, la adopción de una tesis universalista, opuesta al relativismo surgido de Whorf. Este universalismo no llega al extremo de postular la existencia de un isomorfismo estricto entre las gramáticas, pero podemos no obstante, dice Thom, “enunciar principios globales de organización fundados en la universalidad de esas grandes funciones lingüísticas que sostienen las «partes del discurso» de las lenguas clásicas: nombre-verbo-adjetivo, deíctico, anafórico, adverbio”;³⁷ en particular, se puede extender ese universalismo a las “reglas ocultas” de las lenguas, que, como las grandes estructuras sintácticas, han salido de la estructura de las “interacciones de la regulación biológica”.³⁸ Más concretamente, la predación biológica es lo que aparece traducido en la secuencia sujeto-verbo-objeto. “El fenómeno lingüístico puro es la investidura (objetiva) de una forma saliente por una pregnancia.”³⁹

Comparemos ahora esto con las críticas que dirige Thom a la física actual: se concluirá que la teoría cuántica no tendrá, a sus ojos, una ontología inteligible más que cuando haya encontrado el medio para describir lingüísticamente los mecanismos de propagación⁴⁰ y la individuación de las formas; cosa que, por ejemplo, Maxwell habría logrado hacer, gracias a sus “analogías”. “La inteligibilidad de una teoría permanece ligada a la representación de mecanismos elementales arquetípicos.”⁴¹ Thom quisiera elaborar una arquitectónica que se elevara desde estos grandes mecanismos arquetipales a

32. *Esquisse*, pág. 16.

33. *AL*, pág. 98.

34. *AL*, pág. 133.

35. *Esquisse*, pág. 206.

36. *Esquisse*, pág. 35.

37. *Esquisse*, pág. 195.

38. *Esquisse*, pág. 197.

39. *Esquisse*, pág. 214.

40. Véase *AL*, pág. 62: “La propagación de una pregnancia es el principio mismo de inteligibilidad de los fenómenos”.

41. *AL*, pág. 463.

los de la conceptualización lingüística, y luego a los de la constitución de las teorías físicas. Ahora bien, concebir una arquitectónica semejante equivale a hacerlo descansar todo en *el género de biología que se elige hacer*. Esto es, sin duda, lo que permitiría a Thom decir que también en física es necesario volver a los griegos y, en este caso, a Aristóteles. El problema central sería comprender, sobre la base de una ontología de saliencias y pregnancias, la relación que existe entre la experiencia biológica, la estructura de la predicción y la atribución de propiedades a sustancias. *A contrario*, el oscuro estatuto de las entidades de la física actual se debería a la incapacidad de los investigadores para ofrecer una descripción lingüística fundada en los mecanismos fundamentales de la inteligibilidad. Así pues, precisar la ontología de la teoría cuántica exigiría reencontrar, no sólo la inspiración general ofrecida por los “guardianes de lo inteligible”, sino la indicación de la importancia de un *criterio de individuación* común al plano formal y al plano lingüístico.

Pero, ¿de qué manera? Al problema de si es absolutamente necesario poder individuar pregnancias en formas “salientes” a nivel atómico, Thom responde que sí,⁴² pero su silencio en cuanto a eventuales terapéuticas de lo inteligible se explica fácilmente: toda la teoría cuántica actual niega esta posibilidad. ¿Cómo evitar, por ejemplo, la no localidad, cuya eliminación Thom no vacila en demandar?⁴³ En cuanto a la dificultad de una individuación del objeto, aparece inmediatamente en el hecho de que las partículas, indiscernibles, se clasifican en bosones y fermiones según el género de estadística al que obedezcan (Fermi-Dirac o Bose-Einstein). Este carácter indiscernible de los “cuantones” modifica enteramente no sólo el estatuto ontológico de los objetos de la física (que ya no es posible identificar, por ejemplo, por su trayectoria), sino también los procedimientos de cálculo que es posible aplicarles: por ejemplo, el número de configuraciones posibles no es el mismo para objetos discernibles que para objetos indiscernibles.⁴⁴ ¿Cómo pensar entonces la identidad?

42. *AL*, pág. 478.

43. Véase *AL*, pág. 480: “Se trata de explicitar la relación entre un espacio-tiempo vacío, definido abstractamente a partir de un grupo de simetría, y las entidades físicas efectivamente observables (materia y radiación) que en él se presentan. Ernst Mach postulaba el origen físico de la geometría del espacio; si la relatividad general de Einstein ofrece una perspectiva de solución, en cambio la mecánica cuántica, por su no localidad, plantea problemas capitales de inteligibilidad”. Véase igualmente *AL*, pág. 511: “Soy de los que creen que una teoría no local no puede ser considerada como científica *stricto sensu* y esto por la razón evidente de que no podemos actuar y conocer como no sea localmente” (el subrayado es mío).

44. Véase en especial el artículo de F. Balibar, “Indiscernabilité: bosons-fermions”, en *Encyclopédie philosophique universelle*, París, PUF, 1989, t. I, págs. 1177-1180. La cuestión de la indiscernibilidad de partículas en la teoría cuántica es objeto desde hace unos años de una abundante literatura en la filosofía de las ciencias de lengua inglesa, especialmente a causa de sus implicaciones para una teoría de la referencia.

Este problema de la individuación de los objetos es crucial para toda interpretación filosófica racional de las paradojas de la teoría cuántica; para percatarse de ello basta con observar que precisamente en su dificultad se arraigan las facilidades místicas de las interpretaciones irracionalistas. Pero cabe notar que, desde su formulación, este problema engendra dos cuestiones distintas. Una es la que plantea Thom: ¿cómo concebir la individuación? “De Aristóteles a Galileo, se cambió el criterio de individuación. Se substituyó la consideración de la meta instantánea [...] la *energeia* del ser en potencia en cuanto tal o el lugar final) por la definición puramente matemática de la curva analítica [...] pero *nos empeñamos en definir la individualidad de un proceso...*”.⁴⁵ La otra cuestión sería: ¿debemos pensar todavía en términos de individuación? O, como escribía Pauli a propósito de la “gran crisis del cuántum de acción”, ¿no se debe “sacrificar *lo individual único* y su «sentido» a fin de salvar una descripción objetiva y racional de los fenómenos”?⁴⁶

Ahora bien, la mayor parte de los fundadores de la mecánica cuántica fueron, en este aspecto, más radicales que R. Thom. Eminentemente preocupados por hallar un camino hacia la interpretación racional, esto no les impidió sugerir que el único medio para sortear la dificultad era concebir que algo pueda tener el modo de ser de un referente sin ser una entidad individuada, localizada, de comportamiento repetible. El tema de la “univocidad perdida”, recurrente en toda la obra de N. Bohr, expresa así la necesidad de pensar una distancia que se ha tornado irreductible: la distancia entre los modos de conceptualización pregnantes en el lenguaje de la física clásica (y en el uso que Bohr llama “analítico” del lenguaje natural) y la descripción de “objetos” irrepresentables en el espacio y el tiempo ordinarios, desprovistos de propiedades intrínsecas en el sentido clásico, sin evolución causal, no independientes de su observación. Para Bohr, Heisenberg o Born, como para Thom, la dificultad está en que el objeto —el sistema físico— sólo admite determinación rigurosa en expresiones matemáticas que no tienen correlato en la representación y por lo tanto en el discurso. Aquí se origina la ambigüedad de los conceptos clásicos (que sin embargo es necesario conservar): “La definición de todo concepto o de toda palabra presupone la *continuidad* de los fenómenos y en consecuencia tal definición se torna ambigua no bien falta dicha presuposición”.⁴⁷ Pero esta dificultad arrastra a los inventores de la mecánica cuántica en una dirección diferente de la de Thom: en lugar de la refundación en una naturalidad, procuran mantener más bien la indeterminación de todos los interrogantes abiertos por la imposibilidad de una ontología naturalista. ¿Qué es, por ejemplo, la fenomenalidad, si es preciso reservar el término “fenómeno” para las “observaciones obtenidas en circunstancias específicas, in-

45. *Esquisse*, pág. 219 (el subrayado es mío).

46. Carta de W. Pauli a M. Fierz del 13 de octubre de 1951, en K.V. Laurikainen, *Beyond the Atom. The Philosophical Thought of Pauli*, Berlín, Springer, 1988.

47. Carta de N. Bohr a E. Schrödinger del 2 de noviembre de 1926, en Bohr, *Collected Works*, Amsterdam, North-Holland, 1972, t. VI, págs. 462-463.

cluyendo un informe de la totalidad del dispositivo experimental"?⁴⁸ ¿Qué es la objetivación, si la atribución simultánea a un mismo fenómeno atómico de ciertos pares de conceptos que en la física clásica están asociados, genera contradicción?⁴⁹ ¿Qué es el "género de realidad física de un electrón" o de un fotón?⁵⁰ ¿Cómo pensar la inferencia estadística por la cual nos remontamos desde los resultados de medida a cierto conocimiento del objeto? ¿En qué condiciones puede considerarse que medidas inmediatamente repetidas tienen el "mismo" proceso cuántico como referente? En el momento de nacer la mecánica cuántica, la formulación de estas cuestiones se hallaba estrechamente ligada al contexto de la filosofía crítica y poscrítica.⁵¹ Traducidas, conforme los esclarecedores aportes de von Neumann, al lenguaje del análisis lógico de los fundamentos matemáticos de la mecánica cuántica, ocuparon el lugar central y continúan abiertas. Todas ellas conciernen al estatuto del que sería acreedor el concepto de estado de un objeto individuado, estatuto que reparte, según Erhard Scheibe, las interpretaciones posibles de la teoría cuántica en dos grandes grupos.⁵² ¿Qué otra cosa concluir sino que la dificultad tal vez no sea únicamente saber lo que es un "individuo cuántico", como lo reclama Thom, sino ir más allá de la simple formulación de este problema interpelando su premisa: ¿qué es la problemática de la individuación?

2. LA A-MODERNIDAD DE LA MECÁNICA CUÁNTICA: W. HEISENBERG

¿En qué medida Heisenberg, quien concede tanta importancia a la discusión de los filósofos griegos, logra operar esa transición hacia un cuestionamiento del problema de la individuación? Más que intentar una descripción

48. N. Bohr, *Physique atomique et Connaissance humaine* (1961), reed., París, Gallimard, col. "Folio", 1991, pág. 244.

49. A esta cuestión responde la noción de complementariedad en Bohr. En física cuántica, dice Bohr, no se puede a la vez localizar un sistema físico y aplicarle el principio de causalidad (conservación de la energía y del impulso), porque no se puede a la vez definir la posición y el impulso con una precisión tan grande como se desea. Nos hallamos, pues, ante manifestaciones complementarias, es decir, mutuamente excluyentes. Sobre la relación de esta situación con el problema del lenguaje, véase mi introducción y la entrada "Langage" del glosario, en N. Bohr, *Physique atomique et Connaissance humaine*, op. cit.

50. Véase, por ejemplo, mucho antes de los textos tardíos de Heisenberg sobre esta cuestión, su artículo "Quantenmechanik", *Die Naturwissenschaften*, n° 14, 1926, págs. 989-994.

51. Intenté algunos paralelos específicos en el glosario de N. Bohr, *Physique atomique et Connaissance humaine*, op. cit.

52. Véase E. Scheibe, *The Logical Analysis of Quantum Mechanics*, Oxford y Nueva York, Pergamon Press, 1973. Scheibe da por su parte argumentos sumamente con-

exhaustiva de los casos de referencia griega en Heisenberg, tomaré esta cuestión a la manera de un hilo de Ariadna. Efectivamente, en el conjunto de los escritos filosóficos sobre la mecánica cuántica los textos de Heisenberg figuran entre los más representativos del esfuerzo por reflexionar, en la historia de la filosofía, sobre la transformación del problema de la objetivación y sobre la reciente preeminencia del concepto de probabilidad.

De todos los fundadores de la mecánica cuántica, Heisenberg es el que más habla de los griegos. Habla de los presocráticos (a quienes lee a través de Nietzsche), de Demócrito y de Platón, y por último de Aristóteles, que es a su entender, como lo veremos más adelante, el filósofo que, con la noción de potencialidad, permite pensar el problema de la transición de lo posible a lo actual.⁵³ Estos comentarios no responden a un simple afán de *decorum*. Desde sus años de estudiante, Heisenberg leía (en el texto) a Platón, Aristóteles y los presocráticos, y esta lectura prosigue durante toda su carrera científica; cuando la referencia a Platón se haga más y más insistente, a partir de los años sesenta, esto reflejará por ejemplo directamente la importancia adquirida por las consideraciones de simetría en la física de las partículas. La filosofía griega parece haber sido, pues, para él una fuente constante de inspiración: “el conocimiento que tenía de la filosofía griega de la Naturaleza me fue de una gran utilidad”, “desde 1919, se abrió paso en mí la convicción de que no era posible ocuparse de física atómica moderna sin conocer la filosofía griega de la Naturaleza”, pues “debemos acordarnos de nuestro origen”.⁵⁴

¿Por qué conceder tanta importancia a la filosofía griega? Hay una primera respuesta simple a esta pregunta. Para Heisenberg, volver a los griegos significa volver a cierta idea de la inteligibilidad. Puesto que la aparición

vincentes en favor de las interpretaciones no ónticas, es decir, sin concepto de objeto individual, que él diferencia a su vez en epistémicas o estadísticas. Puede leerse una reseña de su libro en francés, en C. Chevalley, “De Bohr et Von Neumann à Kant. L'école allemande de logique quantique”, en *L'Age de la Science*, n° 2, París, Odile Jacob, 1989, págs. 151-176.

53. Sólo algunos de los numerosísimos artículos que Heisenberg publicó sobre los problemas filosóficos de la mecánica cuántica entre 1926 y 1976 están enteramente dedicados a los griegos; así, la cuarta de las *Gifford Lectures* de 1955, que constituye el cap. 4 de *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*, Nueva York, Harper & Row, 1958 (trad. alemana de Heisenberg: *Physik und Philosophie*, Stuttgart, S. Hirzel, 1959; trad. francesa del texto inglés por J. Hadamard, *Physique et Philosophie*, París, Albin Michel, 1961), y la conferencia pronunciada, en griego, en la Acrópolis en 1964 (trad. inglesa: “Natural Law and the Structure of Matter”, reed. en *Across the Frontiers*, Nueva York, Harper & Row, 1974). Pero casi todos los artículos no técnicos de Heisenberg contienen comentarios a menudo muy detallados de las ideas de los *Naturphilosophen* de la Antigüedad.

54. W. Heisenberg, “Naturwissenschaft und humanistische Bildung”, en *100 Jahre Maximilians-Gymnasium, ein Beitrag zur Geschichte des Gymnasiums in Bayern*, Munich, 1949 (trad. francesa *La Nature dans la physique contemporaine*, París, Gallimard, 1962, pág. 74).

de la física cuántica obligó a replantearse lo que significa la palabra “comprender”, *verstehen*,⁵⁵ se hace necesario recuperar la inspiración de las grandes filosofías de la naturaleza.⁵⁶ En lugar del “único discurso actual sobre la ciencia”, que es un discurso sobre la tecnología, hay que hablar de la ciencia en tanto que ella persigue “una comprensión unificada del mundo”,⁵⁷ seguir una por una las ideas que orientaron la filosofía natural de los griegos,⁵⁸ cuyo carácter distintivo era “la facultad de elevar una cuestión al nivel de un principio”.⁵⁹ Una buena ilustración de esta función atribuida a la Antigüedad es la idea, en la que Heisenberg insiste frecuentemente, de que la física cuántica permitió recuperar la aprehensión de lo cualitativo a la que los griegos daban tanta importancia. Recuperar las morfologías empíricas era la meta que guiaba a las antiguas filosofías griegas de la Naturaleza, “explicar la *variedad cualitativa* del mundo exterior en términos de variación de cantidades y de cambios en las proporciones de los mixtos”⁶⁰ (razón por la que, a los ojos de Heisenberg, Aristóteles tenía una mejor teoría de la ciencia que Platón). Ahora bien, la ciencia de Galileo y de Newton, sea cual fuere su grandeza, había abandonado esta referencia fundamental a lo cualitativo de los fenómenos, al mismo tiempo que restringía arbitrariamente la teoría aristotélica de la causalidad.⁶¹

Sin embargo, cuando se profundiza la lectura de los textos de Heisenberg,

55. W. Heisenberg, “Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung”, *Physikalische Berichte*, n° 85, 1932, págs. 19-20 (trad. inglesa en *Philosophical Problems of Quantum Physics*, Nueva York, Pantheon, 1952, reed. Woodbridge, Conn., Ox Bow Press, 1979, pág. 31). Véase igualmente W. Heisenberg, “Der Begriff «Abgeschlossene Theorie» in der modernen Naturwissenschaft”, *Dialectica*, vol. 2, n° 3/4, 1948, pág. 344: “Una teoría debe significar algo en el mundo de los fenómenos, y los problemas que esta exigencia plantea no fueron quizá suficientemente discutidos”.

56. W. Heisenberg, “Das Naturbild in der heutigen Physik”, en *Max Planck Gesellschaft, Jahrbuch* 1953, págs. 32-54 (trad. francesa, *La Nature dans la physique contemporaine*, op. cit.).

57. W. Heisenberg, “Die gegenwärtige Grundprobleme der Atomphysik” (1948), en W. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, Zurich, S. Hirzel, 8a. ed., 1949 (trad. inglesa en *Philosophical Problems of Quantum Physics*, op. cit., pág. 95).

58. *Ibid.*, pág. 96.

59. W. Heisenberg, “Naturwissenschaft und humanistische Bildung”, art. cit. (trad. francesa citada, *La Nature dans la physique contemporaine*, pág. 73).

60. W. Heisenberg, “Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung”, art. citado (trad. inglesa citada, *Philosophical Problems of Quantum Physics*, pág. 29).

61. W. Heisenberg, “Atomphysik und Kausalgesetz”, *Merkur*, n° 6, 1952, págs. 701-711 (trad. francesa en *La Nature dans la physique contemporaine*, op. cit., págs. 40-41). No sorprenderá, pues, comprobar que Heisenberg retoma por cuenta propia, en los dos artículos que le dedica, las críticas de Goethe con respecto a la física mecanicista y a la impotencia de la teoría newtoniana para producir una real teoría de los colores.

el sentido de esta presencia recuperada de los griegos se torna mucho más complicado de entender. ¿Qué tipo de inteligibilidad hay que resucitar? ¿La “analítica” de la *dianoia*, o la “inmediata y directa” de la *epistēmē*? En varias ocasiones Heisenberg comenta o menciona esta distinción, especialmente cuando se refiere al final del Libro VI de la *República*, en que Platón describe los cuatro *pathēmata en tēi psukhēi*, la intelección, el pensamiento discursivo, la creencia y la opinión.⁶² Ahora bien, sobre la base de la distinción platónica entre los dos primeros géneros del conocimiento, Heisenberg se propone reinterpretar la historia de la física moderna como la puesta en evidencia de una relación de “exclusión mutua”⁶³ cada vez más tajante entre la *dianoia* y la *epistēmē*, en provecho de la primera. “Un examen del desarrollo [de las ciencias] da la impresión de que los dos géneros de percepción, la *dianoia* y la *epistēmē*, aunque sean en cierto sentido dependientes la una de la otra, permanecen no obstante una frente a la otra en una relación de exclusión mutua. A medida que se abren nuevos campos a la física, la química y la astronomía, por lo general reemplazamos cada vez más la expresión «interpretación de la naturaleza» [*Naturerklärung*] por la de «descripción de la naturaleza» [*Naturbeschreibung*], y resulta cada vez más claro que en el curso de esta evolución tenemos que vérnosla no con un conocimiento inmediato y directo sino con una comprensión analítica.”⁶⁴ Este proceso es un proceso de “autolimitación”, a propósito del cual Heisenberg alude a la *Selbstbeschränkung des Ich* de Fichte para hacer sentir el “grado de necesidad” que determina el camino histórico de la física, según un distanciamiento progresivo de la *epistēmē*.⁶⁵ Parece entonces que Heisenberg se plantearía una labor de historia filosófica de la física referida a su origen, lo que explicaría a la vez la compulsión historizante de que hace gala en todos sus escritos filosóficos, y la importancia esencial atribuida a los griegos.

62. W. Heisenberg, “Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung”, art. citado (trad. inglesa citada, *Philosophical Problems of Quantum Physics*, pág. 31). Véase igualmente “Das Naturbild Goethes und die technischnaturwissenschaftliche Welt”, en *Goethe-Gesellschaft Weimar, Jahrbuch* 29, 1967, págs. 27-42. En *República*, VI, 511 d-e, Platón distingue no exactamente la *epistēmē*, sino la *noēsis*, de la *dianoia*, de la *pistis* y de la *eikasia*. Para comprender la interpretación de Heisenberg, cabe remitirse a 508e, donde Platón asocia la *epistēmē* con la verdad, oponiéndola a la opinión.

63. W. Heisenberg, “Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung”, art. citado (trad. inglesa en *Philosophical Problems of Quantum Physics*, op. cit., pág. 34). Heisenberg toma la noción de exclusión mutua en Bohr, quien la utiliza para definir la complementariedad. Véase por ejemplo N. Bohr, *Physique atomique et Connaissance humaine*, op. cit., entrada “Complémentarité”.

64. W. Heisenberg, “Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung”, art. citado (trad. inglesa en *Philosophical Problems of Quantum Physics*, op. cit., pág. 34). El empleo sistemático de la expresión *Naturbeschreibung* caracteriza asimismo los textos de Bohr, en una oposición explícita a la idea de explicación.

65. *Ibid.*: “ein Gefühl für den Grad von Notwendigkeit”.

Sin embargo, de inmediato se presenta una dificultad. Si el sentido de esta historia filosófica es una preeminencia creciente del conocimiento discursivo, ¿cómo explicar que el retorno a los griegos se presente también, en Heisenberg, como el retorno a una ontología de las simetrías? Precisemos ante todo este último punto. Hallamos repetida, en efecto, con frecuencia la afirmación de que “la ciencia está aún hoy determinada por dos ideas de la antigua filosofía griega [...] la idea de que la materia está compuesta de unidades muy pequeñas e indivisibles, los átomos, y la creencia en el poder organizador de las estructuras matemáticas”.⁶⁶ Estas ideas “determinan” la física contemporánea no por su permanencia, sino por la reaprehensión transformada de su conflicto interno: el debate fundamental es el que oponía a Demócrito y Platón, es el “rasgo esencial” del descubrimiento del cuántum de acción de Planck el haber “reanimado la discusión sobre la que Platón y Demócrito se habían opuesto veinte siglos atrás”.⁶⁷ Ahora bien, si los “desarrollos recientes [...] reproducen [...] la transición de Demócrito a Platón”,⁶⁸ es porque la física contemporánea ha renunciado definitivamente a concebir los átomos como ladrillos últimos munidos de propiedades representables en la geometría ordinaria, para reemplazarla por un átomo desprovisto de cualidades y que escapa a la menor posibilidad de representación intuitiva (a toda *Art von Bild*); por un átomo, en síntesis, que no es más que una “ecuación de diferencias parciales en un espacio abstracto multidimensional”.⁶⁹ La derrota de Demócrito, sellada por Dirac,⁷⁰ es para Heisenberg la derrota del es-

66. W. Heisenberg, “Gedanken der antiken Philosophie in der modernen Physik”, *Die Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums*, n° 13, 1937, págs. 118-124, aquí pág. 118.

67. W. Heisenberg, “Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Grundfragen der Atomlehre”, en *Max Planck Gesellschaft, Jahrbuch 1958*, págs. 26-52 (trad. inglesa en *Across the Frontiers*, op. cit., pág. 10).

68. *Ibid.* (trad. inglesa en *Across the Frontiers*, pág. 18).

69. W. Heisenberg, “Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung”, art. citado (trad. inglesa citada, *Philosophical Problems of Quantum Physics*, pág. 38). Heisenberg no adopta la interpretación ingenua corriente del átomo democriteano; pero subraya que este átomo debe sus cualidades a sus propiedades geométricas, rasgo que desaparece en la física atómica contemporánea.

70. Véase especialmente W. Heisenberg, “Development of concepts in the History of Quantum Theory”, en *American Journal of Physics*, vol. 43, n° 5, 1975, pág. 393: “Todo el lenguaje que hemos utilizado en el curso de los doscientos últimos años en física atómica se fundaba directa o indirectamente en el concepto de partícula elemental. Siempre hemos planteado la pregunta: “¿De qué está compuesto ese objeto y cuál es la configuración geométrica o dinámica de las partículas más pequeñas de ese objeto?” En otros términos, siempre hemos vuelto a esa filosofía de Demócrito; pero creo que, en el presente, Dirac nos ha enseñado que la pregunta estaba mal planteada. Y sin embargo es muy difícil evitar las cuestiones que son ya una parte de nuestro lenguaje. Por eso es natural que incluso hoy muchos físicos experimentadores e incluso

fuerzo por interpretar la oposición entre el ser y el no ser como una oposición entre lo lleno y lo vacío.⁷¹ Es, inversamente, una victoria de Platón, como él lo sugiere en su contribución al trabajo publicado para el septuagésimo aniversario de Heidegger: "Las partículas elementales de la física actual están en este aspecto más cerca de los sólidos regulares de la filosofía de Platón que de los átomos de Demócrito".⁷² En 1969, *Der Teil und das Ganze* desarrollará abundantemente la idea de que el "orden central de los fenómenos", de esencia matemática, está representado solamente por las partículas elementales: "«Al comienzo fue la simetría», esta frase era indudablemente más correcta que la tesis de Demócrito: «Al comienzo fue la partícula»".⁷³ La dificultad se muestra ahora más claramente. ¿Cómo comprender que Heidegger pueda sugerir una ontología de las estructuras matemáticas sin dejar de leer la historia de la física como la de un proceso de autolimitación del conocimiento, según la idea en el fondo kantiana de una sustitución de la "pomposa ontología" por una modesta "analítica del entendimiento"?⁷⁴ ¿Qué pensar? ¿No vacila Heisenberg de manera aporética entre la epistemología y la ontología, incluso a riesgo de caer en un eclecticismo poco convincente, cuando vuelve a hallar igualmente en la física contemporánea la presencia de Heráclito?⁷⁵

Así pues, más precisa que en Thom, la referencia griega a la que Heisenberg apela parece tener también una significación mucho más difícil de captar. La salida consiste, en mi opinión, en comprender el papel cumplido por el problema de la interpretación de la probabilidad: para Heisenberg, el problema crucial que la física cuántica pone en primer plano es indudablemente el de la comprensión de la transición de lo posible a lo real: "La reducción discontinua del paquete de ondas, que no puede ser derivada de la ecuación de Schrödinger, es [...] consecuencia de la transición de lo posible a lo real";

ciertos teóricos se pongan todavía a buscar partículas elementales reales. Esperan, por ejemplo, que los quarks, si existen, puedan cumplir este papel".

71. Véase W. Heisenberg, "Gedanken der antiken Philosophie in der modernen Physik", art. citado, pág. 118 (trad. inglesa en *Philosophical Problems of Quantum Physics*, op. cit., págs. 54-55).

72. W. Heisenberg, "Grundlegende Voraussetzungen in der Physik der Elementarteilchen", en *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Eine Festschrift*, Pfullingen, Neske, 1959, págs. 291-297, aquí pág. 292.

73. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, Munich, R. Riper, 1969 (trad. francesa, *La Partie et le Tout*, Paris, Albin Michel, 1972, pág. 324).

74. Recojo aquí las expresiones de Kant: véase KrV, A 247/B 303. La interpretación según la cual Heisenberg habría cambiado simplemente de opinión, es fácilmente refutable. Por ejemplo, en 1932, Heisenberg pensaba que era necesario "ir más allá del simple análisis crítico del conocimiento [*erkenntnistheoretische Analyse*]" (W. Heisenberg, "Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung", art. citado (trad. inglesa en *Philosophical Problems of Quantum Physics*, op. cit., pág. 34).

75. Véase por ejemplo el cap. IV de *Physique et Philosophie*, op. cit.

“un sistema separado del mundo exterior es potencial, pero no real en su naturaleza propia [...] podemos decir que el estado del sistema cerrado representado por un vector de Hilbert es seguramente objetivo, pero no real, y que la idea clásica de «cosas objetivamente reales» debe por lo tanto ser abandonada”.⁷⁶ Heisenberg tiene aquí en mente uno de los rasgos más extraños de la física cuántica, que es que la ecuación de Schrödinger, a su vez determinista, no puede recibir ninguna interpretación física directa sino solamente una interpretación estadística. Ahora bien, este carácter estadístico no interviene como la medida del grado de imperfección de nuestro conocimiento del estado real del sistema considerado, sino como un aspecto intrínseco de los procesos cuánticos.⁷⁷ De ahí que Heisenberg pueda decir que la mecánica cuántica “introduce la probabilidad como una nueva especie de realidad física objetiva”.⁷⁸ El proceso individual, en mecánica cuántica, es pensado, en efecto, por medio del concepto de “amplitud de probabilidad”; el objeto, en el sentido estricto de la física clásica, desaparece; ya no es un algo localizado en el espacio y el tiempo cuya evolución —cuya trayectoria— sería posible seguir, así como sería posible predecir, en virtud de una ley formalizada de esta evolución, el comportamiento futuro. El concepto fundamental que permite describir un sistema es el de vector de estado, no susceptible de ninguna interpretación intuitiva; las leyes se vuelven intrínsecamente estadísticas, y la posibilidad misma de “meter la mano” en un objeto individuado en el sentido tradicional, se desvanece.

Ahora bien, precisamente a este respecto introduce Heisenberg una de sus referencias más insistentes a los griegos. Reflexionando sobre la noción cuántica de probabilidad, Heisenberg recurre, en efecto, a lo que él denomina concepto de *potentia* de Aristóteles: “el antiguo concepto de *potentia*, de idea cualitativa, se ha transformado ahora en idea cuantitativa”;⁷⁹ “ya no es lo que tiene lugar en la realidad efectiva, sino la posibilidad de lo que tiene lugar —la *potentia*, para emplear un concepto tomado de la filosofía de Aristóteles—, que está sometida, en sentido estricto, a las leyes naturales”.⁸⁰ Asimismo, Heisenberg piensa en la *potentia* cuando evoca la anticipación de una noción nueva de probabilidad en las “ondas virtuales” de la teoría de la irra-

76. W. Heisenberg, “The development of the interpretation of the quantum theory”, en W. Pauli, L. Rosenfeld y V. Weisskopf (comp.), *Niels Bohr and the Development of Physics*, Londres, Pergamon, Nueva York, McGraw Hill, 1955, págs. 12-29, aquí pág. 25.

77. Véase por ejemplo W. Heisenberg, *Physique et Philosophie*, op. cit., págs. 12, 28-29.

78. W. Heisenberg, “The development of the interpretation of the quantum theory”, art. citado, págs. 12-13.

79. *Ibid.*, pág. 13.

80. W. Heisenberg, “Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Grundfragen der Atomlehre”, art. citado (trad. inglesa en *Across the Frontiers*, op. cit., pág. 16).

diación de Bohr-Kramers-Slater.⁸¹ Estas ondas virtuales, cuyo carácter probabilista no estaba formalizado, “representaban no una realidad en el sentido clásico, sino más bien la «posibilidad» de esta realidad”;⁸² “la onda de probabilidad de Bohr-Kramers-Slater [...] era una versión cuantitativa del antiguo concepto de *potentia* de Aristóteles; introducía algo que se situaba en el medio entre la idea de un fenómeno y este mismo fenómeno, una extraña especie de realidad física a igual distancia entre la posibilidad y la realidad”.⁸³ En otras palabras, Heisenberg busca en Aristóteles un medio para pensar lo que se le aparece como una revolución en la significación del concepto de realidad.⁸⁴

Comprender este punto permite quizá resolver la dificultad precedente. Señalemos en primer lugar, que, para pensar la transformación del concepto

81. Esta teoría, rápidamente abandonada, fue propuesta en 1924, antes de que se formulara la ecuación de Schrödinger y de su interpretación por N. Bohr y W. Pauli en 1926-1927. Véase N. Bohr, *Physique atomique et Connaissance humaine*, op. cit., entrada “Image”.

82. W. Heisenberg, “The development of the interpretation of the quantum theory”, art. citado, pág. 12.

83. W. Heisenberg, *Physique et Philosophie*, op. cit., págs. 28-29, 240.

84. En mi opinión, es más interesante insistir sobre esta revolución que sobre una comparación precisa —que podría resultar problemática— con el par *dunamis-energeia* tal como aparece en los textos de Aristóteles. Desde el comienzo de su contribución a la formación de la mecánica cuántica, Heisenberg plantea la necesidad de reflexionar sobre el problema de la definición del concepto de realidad. En 1926, al finalizar una controversia violenta y prolongada con Schrödinger, establecía ya como tarea propia de la nueva mecánica cuántica (que sólo al año siguiente iba a ser formulada en su forma definitiva) la determinación del “género de realidad de los electrones y fotones”, en una situación en que se había hecho imposible definirlos “por una localización espacial puntual asociada a una función del tiempo” (W. Heisenberg, “Quantenmechanik”, *Die Naturwissenschaften*, n° 14, 1926, págs. 989-994). Según el célebre artículo de 1934 titulado “Las modificaciones del fundamento de la ciencia exacta de la naturaleza en la época reciente”, la ciencia de la naturaleza “fue forzada por la naturaleza misma a proponer de nuevo la antigua cuestión de la aprehensión de la realidad efectiva por el pensamiento y a responder de manera sensiblemente diferente” (W. Heisenberg, “Wandlungen der Grundlagen der exakten Naturwissenschaft in jungster Zeit”, *Die Naturwissenschaften*, n° 22, 1934, págs. 669-675). Sobre la influencia que este artículo ejerció sobre Heidegger, véase C. Chevalley, “La physique de Heidegger”, *Études philosophiques*, n° 3, 1990, págs. 289-311). En una conferencia de 1942, Heisenberg subraya “la pérdida de la concepción de la realidad sobre la que descansaba la mecánica newtoniana [...] una inversión en el orden de la realidad” (W. Heisenberg, *Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes*, Leipzig, J.A. Barth, 1942). Por último, se hallarán desarrollos análogos en el texto escrito igualmente en 1942 y que Heisenberg pensaba sería su testamento intelectual (W. Heisenberg, *Ordnung der Wirklichkeit*, H. Rechenberg (ed.), Munich, R. Piper, 1989). Este manuscrito, que acaba de ser editado, constituye por parte de Heisenberg una tentativa de síntesis de su interpretación filosófica de la física cuántica.

de realidad, Heisenberg utiliza de la manera más natural los recursos de la lengua filosófica alemana: la *Realität* no es la *Wirklichkeit*; lo cual se traduce, en los textos escritos en inglés, por la distinción entre *reality* y *actuality*. En Kant, la *Realität* era una categoría de la cualidad, diferente del *Dasein*, categoría de la modalidad, y de las nociones de *Existenz* y de *Wirklichkeit* asociadas a esta última. Heisenberg concibe esta oposición como una diferencia entre la totalidad de la determinación posible de una *res* y el modo de existencia o de realidad efectiva del fenómeno que, por su parte, exige siempre disponer de una intuición externa. Para hablar correctamente de “realidad objetiva” —hace él notar a los oponentes de la Interpretación de Copenhague—, es necesario referirse a “la existencia de procesos que pueden ser descritos simplemente en el espacio y el tiempo, es decir, por medio de los conceptos clásicos”.⁸⁵ Ahora bien, esto es precisamente lo que hace la teoría cuántica, que trabaja sobre resultados de medidas interpretados en los términos de la física clásica: “Lo real efectivo [lo *actual*] cumple el mismo papel decisivo en la teoría cuántica que en la física clásica”.⁸⁶ Sólo que este tipo de realidad no podría ser extrapolado a los objetos cuánticos mismos: “Si intentamos penetrar, detrás de esta realidad efectiva, en el detalle de los acontecimientos atómicos, los contornos de ese mundo «objetivamente real» se disuelven: no en la bruma de una nueva idea de realidad todavía insuficientemente clarificada, sino en la transparente claridad de una matemática cuyas leyes gobiernan lo posible y no lo real efectivo”.⁸⁷ Así se dibuja una partición entre al menos dos géneros de realidad distintos, la de lo posible y la de lo efectivamente real. Cuando Heisenberg dice: “Llamo real [*wirklich*] a lo que es descriptible por los conceptos clásicos”, no hace ninguna profesión de fe “positivista”, como se le reprochó con tanta frecuencia; se sirve simplemente del segundo postulado del pensamiento empírico de Kant: “Aquello que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia (la sensación), es real [*wirklich*]”.⁸⁸ Por lo tanto, de esta definición no se podrá inferir que la mecánica cuántica niegue toda realidad a los fenómenos físicos. Si, para Heisenberg, “la idea de cosas objetivamente reales debe ser abandonada”, como veíamos más arriba, y si es imposible hablar de la existencia de los fenómenos atómicos “entre dos observaciones sucesivas”,⁸⁹ la razón está sim-

85. W. Heisenberg, “The development of the interpretation of the quantum theory”, art. citado, pág. 28. De manera similar, Kant decía que para presentar la realidad objetiva de las categorías “necesitamos no solamente intuiciones, sino incluso, siempre, intuiciones exteriores”, *KrV*, B 291.

86. *Ibíd.*, pág. 28. La idea de que se debe mantener el empleo de los conceptos clásicos es una tesis central de la así llamada, por simplificación, “Interpretación de Copenhague” de la mecánica cuántica.

87. *Ibíd.*, pág. 28 (el subrayado es mío).

88. E. Kant, *KrV*, A 218/B 266.

89. W. Heisenberg, *Physique et Philosophie*, op. cit., pág. 188.

plemente en que estas últimas no se presentan nunca más como “cosas”, opuestamente a los objetos de la física clásica.⁹⁰ En este sentido es como debe entenderse la nueva significación metafísica que cobra la noción de probabilidad en física: “La única descripción que se puede dar es una función de probabilidad. Pero se advierte entonces que incluso la cualidad de «ser» [*die Eigenschaft des «Seins»*] [...] ya no pertenece sin restricción a las partículas elementales. Se trata de una posibilidad o de una tendencia a ser”.⁹¹

Volvamos a la aparente vacilación de Heisenberg entre epistemología y ontología, al eclecticismo de una referencia griega que une a Platón y Heráclito, y por último a esa aprehensión deliberadamente no conflictiva de la relación de Aristóteles con Platón: todos estos rasgos pueden explicarse por el esfuerzo que implica pensar la relación de lo posible con lo real efectivo como una relación entre dos géneros de realidad. Una frase de las *Gifford Lectures* de 1955 parece condensar este esfuerzo: “Podemos decir que la materia de Aristóteles, que no es sino *potentia*, debería ser comparada con nuestro concepto de «energía» que pasa a lo «real» con ayuda de la forma en el momento de crearse la partícula elemental”.⁹² El retorno a los griegos sería entonces a la vez un retorno *contra* Kant y la restricción de la ontología al punto de vista crítico de la teoría del conocimiento, y un retorno *via* Kant, por cuanto la física no podría ocuparse sino de lo real efectivo, donde se leen las huellas de la transición y en lo cual nuestra capacidad de representación se detiene. De resultas de esto, si la historia filosófica de la física echa raíces en la Antigüedad griega, es sólo para hacer más perceptible un problema nuevo, el de una difracción de los “órdenes de realidad” que hace que el conocimiento ya no pueda ser concebido ni como participación en las Ideas ni como descodificación de un libro inmutable escrito en matemáticas, ni como restricción al puro juego interno de las representaciones. Podríamos decir efectivamente que, para Heisenberg, la ontología es parcialmente cognoscible —*via* la abstracción matemática—, mientras que la reducción a la *dianoia* expresa por su parte la imposibilidad de toda ontología naturalista, impuesta por el papel que cumple ahora la probabilidad en la determinación del objeto de la física y por la desaparición correlativa de todo criterio clásico de individuación.

De este problema nuevo que Heisenberg no resuelve sino que se esfuerza tan sólo por tornar visible, propongo ver la presencia en lo que más arriba he llamado la *a-modernidad* de la física cuántica, tal como se expresa finalmen-

90. Cf. W. Heisenberg, “Wandlungen...”, art. citado: “La física clásica estaba construida sobre algunas hipótesis fundamentales que no necesitaban ninguna demostración ni ninguna discusión por cuanto eran el punto de partida en apariencia evidente de toda ciencia exacta de la naturaleza: la física trataba del comportamiento de la cosa en el espacio y de su modificación en el tiempo”. Véase también “Prinzipielle Fragen der modernen Physik”, *Unsere Welt*, n° 289, 1936, págs. 97-102: “La física clásica representa la expresión más clara del concepto de la cosa”.

91. W. Heisenberg, *Physique et Philosophie, op. cit.*, págs. 73-74.

92. *Ibid.*, pág. 210.

te en una crítica de la “partición cartesiana”. El tema de la partición cartesiana permite comprender, en efecto, la naturaleza exacta de la referencia griega, su función crítica principal.

¿Por qué Heisenberg repite con tanta insistencia que la física cuántica, aunque requiere absolutamente en su fundamento a la física clásica, sería no obstante ininteligible en el marco de la *partición cartesiana*? Recurrente en los textos no técnicos de Heisenberg desde comienzos de la década de 1950⁹³ —pero presente, a decir verdad, ya en 1932-1933, cuando describía los principios de la física clásica—, este tema de la partición cartesiana parece traducir ante todo, por diferencia con la filosofía griega, la introducción de un dualismo: “Mientras que la filosofía de la naturaleza de los griegos intentaba hallar un orden en la infinita variedad de las cosas y de las apariencias, buscándolo según un *principio unificador* fundamental, Descartes procura establecer el orden por medio de una *partición* fundamental”.⁹⁴ ¿Entre qué y qué se efectúa la partición? Entre la idea de “un desenvolvimiento objetivo en el espacio y en el tiempo” y la de “un alma que refleja ese desenvolvimiento”, es decir, entre “*res cogitans* y *res extensa*”.⁹⁵ Descartes, como lo hace notar Heisenberg, formulaba así en realidad algo muy diferente de un dualismo ingenuo: su proyecto fundamental era anclar el conocimiento en el *ego cogito*, y “conocía naturalmente la innegable necesidad del vínculo” que debía existir entre el mundo y el yo.⁹⁶ Sin embargo, la posteridad del cartesianismo condujo rápidamente a una rigidización creciente de este falso paralelismo, como si el simple planteamiento del “triángulo Dios, el Mundo y el Yo”⁹⁷ hubiera hecho fácil la eliminación por la física del primero y el tercer vértice: “La filosofía y la ciencia de la naturaleza se desarrollaron en el curso del período siguiente sobre el fundamento de la polaridad entre la *res cogitans* y la *res extensa*, y la ciencia de la naturaleza concentró su interés sobre la *res extensa*”.⁹⁸ La partición iba a “triunfar admirablemente durante varios siglos”; así, la mecánica de Newton y todas las otras partes de la física construidas según su modelo “partían

93. Lo encontramos por ejemplo en “Naturwissenschaft und humanistische Bildung” (1949), art. citado; en “Das Naturbild der heutigen Physik” (1953), art. citado; en *Physique et Philosophie* (1955), *op. cit.*, cap. V; en “Die Plancksche Entdeckung und die philosophische Grundfragen der Atomlehre” (1958), art. citado; por último, en *Der Teil und das Ganze* (1969), *op. cit.*, en *Schritte über Grenzen*, Munich, R. Piper, 1971, y en *Ordnung der Wirklichkeit* (1989), *op. cit.*

94. W. Heisenberg, *Physique et Philosophie* (1955), *op. cit.*, pág. 86 (pág. 63 de la ed. alemana; el subrayado es mío).

95. W. Heisenberg, “Das Naturbild der heutigen Physik” (1953), art. citado (trad. francesa *La Nature dans la physique contemporaine*, *op. cit.*, pág. 29).

96. W. Heisenberg, *Physique et Philosophie* (1955), *op. cit.*, pág. 87 (pág. 64 de la ed. alemana).

97. *Ibid.*, pág. 86 (resp. pág. 63).

98. *Ibid.*, pág. 87 (resp. pág. 64).

de la hipótesis de que se puede describir el mundo sin hablar de Dios o de nosotros mismos".⁹⁹ La coronación de este desarrollo fue lo que Heisenberg y los otros fundadores de la mecánica cuántica llaman "*imagen científica del mundo del siglo XX*", caracterizada por una extensión de los Principios y métodos de la mecánica racional a todos los dominios del pensamiento y por una división concomitante entre la ciencia, el arte y la religión.¹⁰⁰

¿Cuál es el sentido de esta insistencia en la partición cartesiana? Al retomar esta expresión, Heisenberg se sitúa naturalmente en la tradición de un tema husserliano y heideggeriano capital. En 1931, Husserl criticó la confusión que permitía a Descartes hacer del *ego* "una *substantia cogitans* separada, un *mens sive animus* humano, punto de partida de los razonamientos por causalidad", convirtiéndose así en "el padre de ese contrasentido filosófico que es el realismo trascendental".¹⁰¹ Heidegger, por otra parte, identificaba en 1927 la caracterización cartesiana del "ser de la naturaleza (*res extensa*) y [del] ser del espíritu (*res cogitans*) como modalidades fundamentales del ser"¹⁰² como la tesis misma de la ontología moderna. Pero Heisenberg se interesa menos en la deriva moderna de la filosofía hacia la preeminencia de la teoría del conocimiento¹⁰³ que en la determinación del grado de profundidad, podríamos decir, al que será necesario arribar para comprender la significación de lo que se introduce en física con la teoría cuántica. Así pues, la partición cartesiana le sirve de *punto de referencia* para situar las transformaciones sufridas por los conceptos de naturaleza y realidad. Si "justamente debemos criticar esa partición basándonos en el desarrollo de la física en nuestra época",¹⁰⁴ es porque el objeto de la ciencia de la naturaleza ya no es la "naturaleza" en el sentido tradicional (que hipostasiaba la universalidad de la física clásica subyacente a toda realidad), sino "una parte de la interacción en-

99. *Ibid.*, pág. 89 (resp. pág. 66).

100. N. Bohr o W. Pauli critican esta división con la misma insistencia que Heisenberg, atribuyéndola, como lo hace Heisenberg, a las circunstancias de la fundación de la ciencia moderna de la naturaleza.

101. E. Husserl, *Méditations cartésiennes* (1931) (trad. francesa de G. Peiffer y E. Levinas, reed. París, Vrin, 1947, pág. 21). Véase igualmente *Krisis*, § 16.

102. M. Heidegger, *Gründprobleme der Phänomenologie* (1927) (trad. francesa de J.F. Courtine, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, París, Gallimard, 1985, cap. III). Véase también *Sein und Zeit* (1927) (trad. francesa de E. Martineau, *Être et Temps*, Authentica, 1985, primera parte, § 19-21: "Disociación del análisis de la mundanidad en relación con la interpretación cartesiana del mundo"). Sobre las dificultades y ambigüedades de la interpretación heideggeriana de la relación entre *res cogitans* y *res extensa*, véase J.L. Marion, *Réduction et Donation*, París, PUF, 1989, cap. III.

103. Se puede señalar no obstante la similaridad entre la historia de la filosofía poscartesiana que vuelve a trazar Heisenberg en *Physique et Philosophie* y la exposición husserliana de la *Krisis*.

104. W. Heisenberg, *Physique et Philosophie* (1955), *op. cit.*, pág. 87 (pág. 64 de la ed. alemana).

tre la naturaleza y nosotros: [la ciencia] describe la naturaleza tal como nuestro método de investigación la revela", es decir, en las condiciones fijadas por las relaciones de indeterminación y por la intervención crucial del concepto de probabilidad. Al sostener que estas condiciones y, de manera más general, las circunstancias de la constitución de una objetividad específica de los procesos cuánticos, son incompatibles con la idea de una separación fija entre un "sujeto" y un "objeto", Heisenberg desarrolla además un elemento central de la obra de Bohr. Tanto en uno como en otro, lo que se revela como un rasgo esencialmente no moderno es el carácter nuevo que adquiere la fenomenalidad misma.

La función de la referencia a la partición cartesiana es, por lo tanto, aportar finalmente un último esclarecimiento a la significación de la referencia griega: Heisenberg parece haber querido reenviar el pensamiento moderno, recusado bajo su forma trivialmente "cartesiana", a un *exterior* figurado por la Antigüedad. En este sentido, ¿no habla Heisenberg de los griegos por las mismas razones que impulsan a Pauli hacia la Edad Media, a Bohr hacia China o a Schrödinger hacia la India? El motivo común de estas evasiones al exterior de la filosofía que se asociaba a la física clásica, parece ser, en los fundadores de la física cuántica, la necesidad de comprender la diferencia entre ésta y la física clásica en el plano de los conceptos fundamentales de la descripción de la naturaleza. Hasta tal punto que tenemos con ello, en el fondo, algo que se parece, quizá más de lo que hubiésemos pensado al principio, a lo que puede entenderse por la idea de una "actualidad" filosófica de la Antigüedad: un retorno a los griegos que no es ni ornamental ni simplemente heurístico, ni ecléctico, ni literal, sino que es más bien una invitación a pensar, sobre el fondo de la historia de la metafísica, las dificultades de la constitución del objeto en la física contemporánea, y ante todo el papel de la probabilidad.

CONCLUSIÓN

Propondré sumariamente dos conclusiones al análisis de los dos ejemplos que he considerado.

La primera, y la más simple de obtener, es que la referencia griega se presenta, tanto en Thom como en Heisenberg, como una referencia a la vez abstracta (no se alude a ninguna problemática griega concreta) y negativa (es un medio para criticar ciertos rasgos de la filosofía moderna incompatibles con una interpretación coherente de la física cuántica). En Thom, la exigencia de inteligibilidad, asociada a ciertos criterios generales de inteligibilidad de una ontología, parece prolongarse en una visión arquitectónica de la biología, el lenguaje y las teorías científicas. Se puede aceptar esta visión, o ponerla en cuestión en su punto más crítico, que es probablemente el modo en que Thom concibe la predicación. Quise mostrar sobre todo que el elemento "griego" de esta arquitectura es el postulado de la universalidad de un principio de individuación anclado en una naturalidad, sea cual fuere la so-

fisticación de las matemáticas necesarias para explicitarlo. En Heisenberg, quien parte de una exigencia similar de inteligibilidad para justificar la importancia de un retorno a los griegos, lo que está en entredicho es, por el contrario, el papel cumplido por una concepción naturalista de la individuación o por su elaboración en la física clásica, cuestionamiento efectuado en provecho del problema del estatuto de la probabilidad. Vemos en esta ocasión, y podríamos mostrarlo en muchos otros ejemplos, que la aparición de la mecánica cuántica condujo a sus inventores a un reexamen crítico de los conceptos fundamentales de la tradición filosófica, concomitante con el reexamen de los conceptos fundamentales de la física de la que eran herederos. La culminación de este reexamen no tomó la forma de una "filosofía primera" análoga a las metafísicas de la edad clásica; en cambio, ciertas cuestiones quedaron así reabiertas, y podemos considerar que su simple formulación es un trabajo filosófico todavía en curso.

Mi segunda conclusión tomará una forma interrogativa. Apelar a la historia de la metafísica, ¿es continuar la metafísica? Pienso que no. En el caso del problema de la individuación, la divergencia de orientación existente entre Thom y Heisenberg es claramente una divergencia en cuanto al mantenimiento o no de una cierta concepción de la metafísica, y sería fácil reencontrar aquí ciertos debates actuales de la filosofía de la física. Estos debates, desarrollados más bien en el interior de la lógica, llevan de nuevo a Aristóteles (y por otra parte a Leibniz) bajo una forma renovada por los progresos recientes de la lógica modal, *via* la cuestión: ¿qué es un objeto individuado posible en mecánica cuántica? Vuelven a llevar también, llegado el caso, a la divergencia más arriba apuntada: si Patrick Suppes quiere "volver a hacer metafísica", Bas Van Fraassen se esfuerza, por el contrario, por "salir de la metafísica",¹⁰⁵ diciéndose enrolados los dos en un empirismo probabilista de nuevo tipo. La cuestión de si la interpretación filosófica del problema de la objetivación en física cuántica exige una eliminación de la problemática misma de la individuación es así, tal vez, la manera que eligió el tercer Aristóteles de Barbara Cassin para expresarse en la filosofía contemporánea de la física.

105. Véase P. Suppes, *Probabilistic Metaphysics*, y B.C. Van Fraassen, *Quantum Mechanics and Empiricist View*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

UN EJERCICIO EN APROPIACIÓN

René Thom

El término “apropiación”, empleado en este coloquio para designar el uso contemporáneo de conceptos antiguos, podría encerrar una connotación eminentemente peyorativa. Parece sugerir que todo uso actual (o, más generalmente,acrónico) de conceptos antiguos no puede sino deformar su significación. De hecho, este tipo de actividad resulta eminentemente sospechosa a los ojos de los especialistas, que se erigen de buen grado en puros defensores de la ortodoxia histórica. Pero, ¿es tan seguro que ellos mismos se encuentran mejor colocados que la multitud de comentadores que, en el curso de los dos milenios que nos separan de la época griega clásica, desgranaron sus elaboraciones? Dudaremos de ello si observamos que, en las presentaciones más recientes de las obras traducidas de Aristóteles, no se desprecian observaciones de eruditos posteriores que van de Sexto Empírico, Filopón, a Bonitz... o Cherniss.

Aquí, para demostrar que cierta inmovilidad de los conceptos es compatible con una no menos cierta movilidad de sus interpretaciones, nos entregaremos a un ejercicio “ultramoderno”: vamos a dar del sistema aristotélico una presentación que se apoya en dos técnicas recientes: la primera –familiar en semiótica– consiste en parametrar ciertos campos semánticos mediante parámetros continuos definidos a partir de una oposición binaria semántica. La segunda implantará sobre los espacios así construidos, dinámicas catastróficas elementales sumamente simples. Invirtiendo el alejandrino común, vamos a “verter el vino antiguo en odres nuevos”. Al hacerlo, no pretenderé que al final del proceso hayamos facilitado la apreciación o la degustación del vino antiguo. Pero quizá, para ciertos espíritus al menos, hayamos hecho más fácil el acceso...*

* Se hará referencia a las siguientes obras, que se identificarán mediante siglas apropiadas:

Ante el pensamiento griego, el espíritu moderno se ve frecuentemente puesto a prueba por la aparente indeterminación de términos primordiales. De éstos, *logos* y *eidos* figuran ampliamente entre los *pollakhōs legomena*, cuya recurrencia ubicua plantea incesantes problemas a la interpretación. Algunos escépticos se preguntarán si la misma ambigüedad de estos términos no fue un factor decisivo en el éxito de la filosofía griega clásica. La descripción "semiótica" que vamos a proponer es un esfuerzo de remontarnos a la fuente misma de los grandes conceptos de Aristóteles, y, por el encuadre continuo que les damos, justificar la polisemia de estos términos. Partiremos de la fórmula de *Metafísica*, Z, 13, 1039 a 6-7, "*la entelequia separa*", en la cual vemos la inspiración fundamental de su sistema. Para interpretar la separación (*khōrizein*), recurriré al empleo de la "catástrofe frunce", bien conocida en teoría de las catástrofes. Recordemos los datos esenciales relativos a esta singularidad.¹ Está asociada al potencial $V(x) = x^4/4 + u x^2/2 + vx$, despliegue universal de la singularidad $V = x^4/4$ (la constante $+ u$ que figura en el despliegue completo puede ser omitida, ya que un potencial tal que $V(x)$ no es definido sino excepto una constante). La variable x es la *variable interna*, las coordenadas u y v son las coordenadas de despliegue o *variables de control*.

Llamemos P a la proyección: (P) $(x, u, v) \rightarrow (u, v)$; (S) a la superficie en $Oxuv$ de ecuación $dV/dx = x^3 + ux + v = 0$.

La superficie (S) es el lugar de los *puntos críticos* de la función $V(x)$ cuando los parámetros u y v varían. La proyección P restringida a (S) tiene por curva crítica (C) a la parábola de ecuación $3x^2 + u = 0$. Ella se proyecta por P sobre el plano Ouv según la parábola semicúbica (Γ), de ecuación $4u^3 + 27v^2 = 0$, la cual presenta en el origen O una rebotadura (*cusp*) simple (fig. 1). Recordemos que la superficie S se compone de dos napas estables (lugares de los mínimos de V) y de una napa inestable (lugar de los máximos). Sobre (C) un mínimo de V coalesce con un máximo, dando un punto de inflexión de la curva $V(x)$.

Para figurar la catástrofe de captura ("el gato come a la rata"), introduje en artículos anteriores² un círculo (E) centrado originalmente en el plano

R. Thom: *Stabilité structurelle et Morphogenèse*, París, InterÉditions, 1972, que figurará como SSM.

—: *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, París, C. Bourgois, 1974, reed., 1982, que figurará como MMM.

—: *Paraboles et Catastrophes*, París, Flammarion, 1983, que figurará como PC.

—: *Esquisse d'une sémiophysique*, París, InterÉditions, 1988, que figurará como ES.

—: E.C. Zeeman, *Catastrophe Theory*, Addison-Wesley, que figurará como CT.

1. El *frunce*. Hallamos una buena representación de la superficie (S) del frunce y de su proyección en PC, pág. 78, y en CT, págs. 6 y 19.

2. Aparentemente, el lazo de predación no fue introducido en SMM, en contra de lo que afirmé en ES, pág. 72, donde se encuentran definidos el lazo simple así como, por oposición, págs. 84-85, el lazo *revisited* que es más complicado. Al parecer, la primera descripción explícita del ciclo de predación se encuentra en mi artículo: "De quoi faut-il

Ouv. Este círculo corta la curva frunce (Γ) en dos puntos J,K que representan respectivamente la catástrofe de percepción (el predador ve la presa) y la catástrofe de *captura* propiamente dicha. El eje *Ov* de ecuación $u = 0$ corta (E) en dos puntos (r) y (e) que representan el despertar y el adormecimiento del predador, límites temporales del dormir que afectan al predador ahito sobre el semicírculo superior (*esr*): zona de unimodalidad en que sujeto y objeto se confunden. El semicírculo inferior ($rJKe$) representa la fase activa, en que el predador encuentra una presa (en el punto J) de la que se apodera y que ingiere (en el punto K) (*fig. 2*).

Repasados estos preliminares, vamos a dar a las coordenadas u y v del despliegue una interpretación semiótica. El eje *Ov* —que es la *normal coordinate* en la terminología de E.C. Zeeman³ tendrá la interpretación siguiente: este eje subtiende a la oposición sujeto-objeto, a la oposición activo-pasivo:

$v < 0$ es el dominio del *poiein*, $v > 0$ el del *paskhein*; el eje *Ou* (el *split factor* de Zeeman) será interpretado como que cumple la oposición potente - acto (*dunamei-entelekheia*): más generalmente, la región $u > 0$ es el dominio de lo indeterminado, u negativo $u < 0$, el de lo determinado. El semieje *Ou* negativo (el lugar de catástrofe según la “convención de Maxwell”)⁴ es el soporte del corte, de la diferencia específica (*diaphora*) que va a fragmentar la “manera del género” en especies. Sabemos, en efecto, que en Aristóteles el “género”, que inicialmente enlaza de forma continua a los contrarios, es asimilado a una materia (*hulē*) que se encuentra recortada en especies (*eidē*) por esa “lámina cortante” que es la diferencia específica. El filo de la lámina se encuentra en el origen O.⁵

Relevando caminos continuos del plano *Ouv* sobre la superficie (S) del frunce, se pueden obtener esquematizaciones de las grandes “catástrofes” genéricas: el nacimiento, la muerte, la generación (o dicotomía), la reunión (o confluencia). Éste es el tema ya desarrollado en *Stabilité structurelle et Morphogenèse*.⁶

El frunce nos proporciona lo que yo podría llamar articulación elemental

s'étonner?”, en *Cahiers de recherche sur l'Imaginaire*, n° 8-9, en *Circé: Morphogenèse et Imaginaire*, págs. 40-45, París, Éd. Lettres Modernes, 1978.

3. Véase, para la localización de los *normal et splitting factors*, la figura 11, pág. 19, de CT.

4. La convención de Maxwell en teoría de las catástrofes elementales consiste, cuando varios mínimos de potencial $V(x)$ compiten en un punto w del espacio de control, en plantear que el estado del sistema se define por el de los mínimos ξ , para el cual $V(\xi;w)$ es un mínimo absoluto. Esta elección es única si V está fuera del conjunto de Maxwell. Véase *SSM*, págs. 61 y 73.

5. Estando definido el género como una materia, esta materia fluye a través de una criba: la de la *diaphora*; los filamentos que salen son los *eidē*. Véase figura 3, así como la figura 8.2 de *ES*.

6. Véase el apéndice 2 de *SMM*, pág. 329, y, para una teoría más refinada, *ES*, *passim*, pero particularmente la noción de “preprograma”, págs. 56-57.

del *logos*, cuyo esqueleto algebraico provee. Pero el *logos* total contiene implícitamente todas las concatenaciones de esta figura algebraica susceptibles de vehiculizar el sentido. Si, por ejemplo, considerásemos el acto bajo el aspecto de su desenvolvimiento temporal, nos veríamos inducidos a plegar el tiempo sobre sí mismo (fig. 6) según una característica en Ω con dos catástrofes modulando el tiempo: la primera en α hace saltar de un tiempo atemporal en el que nada sucede (el *aiōn* griego) a un tiempo activo que actúa en las cosas (*khronos*); es el *arkhē* del movimiento, la “excitación” de los fisiólogos; la catástrofe inversa localizada en τ vuelve a llevar el *khronos* a *aiōn*, y es el fin del movimiento (*teleutē*), la inhibición de la fisiología. El segmento temporal $\alpha\tau$ es el soporte de la *energeia*, el lapso durante el cual tiene lugar el trabajo del motor (*to kinoun*) propiamente dicho.

Vamos a ofrecer una descripción un poco más precisa del acto aristotélico, intentando precisar –y esto Aristóteles sólo lo esbozó– la *causa* y el *efecto* del acto; digamos, más modestamente, de ese acto “genérico” que es la predación. El intervalo $\alpha\tau$ del acto es un “espesamiento” del punto K sobre el segmento JK de la figura 2. Sobre el segmento rJ el sujeto hambriento –alienado en el objeto– *se identifica con su presa*. Cuando aparece la presa exterior al punto J (catástrofe de percepción), vuelve a ser él mismo (predador), luego deviene el sujeto triunfante por captura del objeto (punto K); un poco antes (K), el objeto existe todavía, pero está en el borde de la captura. De acuerdo con la descripción dada en mi semiofísica, interpretaremos (en lenguaje termodinámico) estos estados de catástrofe virtual en que el mínimo ocupado por el actante domina potencialmente como *estados metastables*, y proponemos ver en ello una figuración de la *privación* –*sterēsis*– aristotélica. Se trata de un concepto misterioso, con toda seguridad prometedor, pero cuyas potencialidades Aristóteles –probablemente consciente de la excesiva flexibilidad de su empleo– no parece haber explotado.⁷ Con este objetivo describiremos la evolución de un acto típico (como la predación) mediante la construcción siguiente. Sea (P') en el plano Oxu la parábola de ecuación $3x^2 + u - 3 = 0$, ella proviene de la parábola crítica (C) por la traslación vertical de vector $u = +3$ (fig. 7). Esta parábola corta el eje Ox en dos puntos simétricos, $x = \pm 1$, que por la proyección (P) se envían sobre el origen. El segmento de (P') limitado por estos dos puntos da nacimiento sobre Ouv a una curva en rizo (Q) que se prolonga a lo largo de (C) por dos curvas “paralelas” a (Γ): Q(g) a la izquierda, Q(d) a la derecha (fig. 8), ambas interiores a la parábola semicúbica (Γ).

Cuando se describe el rizo (Q) en el sentido de las x crecientes, se pasa de la hoja inferior a la hoja superior de la superficie (S). Según la fórmula $-v = x^3 + ux$, para x muy grande en módulo, v y x son de signo opuesto. Por lo

7. En la cita [15] pág. 231 de *ES*, extraída del *De Anima*, II, 5, 417 b 13-16, Aristóteles esboza una clasificación de los actos: aquellos que, benéficos, se adecuan a la naturaleza del paciente (μεταβολὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν) y otros, hostiles, que significan para el paciente estados de privación (ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις). La predación entra con toda seguridad en esta segunda categoría.

tanto, la rama $Q(g)$, $v < 0$, conduce a x positivo, y por lo tanto sobre la hoja superior, y la rama $Q(d)$, con $v > 0$, está sobre la hoja inferior.

El semiplano $v < 0$, u negativo grande, es el dominio del sujeto (del agente), y el semiplano $v > 0$ el del objeto (del paciente), pero, en la zona de bimodalidad, en la vecindad de la separadora $v = 0$, $u < 0$, la acción típica es una captura del objeto por el sujeto, que se describe por una travesía de izquierda a derecha a lo largo de la curva $Q(g)K$, teniendo lugar la captura en K . Más allá de K a lo largo de la curva en rizo (Q), ya no hay un solo actante. Inicialmente sujeto, *se transforma continuamente en objeto* cuando se gira alrededor del punto crítico O (recuérdese la transformación continua del líquido en gas alrededor del punto crítico en el modelo análogo de Van der Waals (cf. n. 8 y fig. 9). Así, el actante único, que ha vuelto a ser objeto, entra en competencia en J con un actante virtual nacido en J a la izquierda del pozo de potencial. Este actante virtual (en realidad un *sujeto virtual*), cuando uno se desplaza hacia la derecha a lo largo de (Q), ve abrirse su pozo de potencial, igualar al del objeto sobre la separatriz, y luego ganarle en profundidad sobre el del objeto. Siguiendo la rama $Q(d)$, la catástrofe de captura no tiene lugar: el objeto subsiste, pero en estado metastable porque su propio recipiente domina sobre el del sujeto virtual amenazador; así el efecto total del acto puede interpretarse como *la transferencia de una privación del sujeto a una privación del objeto...*, como si el actante sujeto se hubiese apoderado de una parte del objeto y se la hubiese incorporado (como en la catástrofe de don simbolizada por la singularidad mariposa).⁸ De este modo, una privación, que en principio es un predicado de una sustancia (*ousia*), puede a veces ser tratada como un actante de pleno derecho, a condición de pasar a una singularidad de orden superior. Esto nos introduce directamente en lo que puede constituir la esencia del *logos*, a saber: la predicación, el lazo, la relación (*logos*), que liga el predicado a la sustancia predicada...

TEORÍA DE LA PREDICACIÓN

En un texto ya antiguo,⁹ apliqué el modelo catastrófico del frunce a la predicación en el ejemplo simple –pero en cierto sentido paradigmático– de la frase: “El cielo es azul”. Observé entonces que puede ser parafraseada en:

- (a) El cielo emite azul.
- (b) El azul ha capturado al cielo.

Lo cual permite –en este caso– resumir la predicación en las catástrofes elementales de captura o de emisión... La formulación (a) es físicamente

8. Sobre el modelo de Van der Waals, véase *CT*, pág. 53 y págs. 617-624.

9. La primera mención de esta interpretación está aparentemente en *MMM*, ed. “10/18”, pág. 173.

correcta, en el sentido de que efectivamente la luz solar, después de atravesar la atmósfera en un cielo puro, es fundamentalmente azul. La formulación (b) no es apenas aceptable, ni gramatical ni semánticamente, pero es posible formular a su respecto una interpretación topológica. Se forma el espacio producto del sustrato S de la entidad por un espacio (Q) de cualidades (aquí el sustrato S es la semiesfera constitutiva de la bóveda celeste, Q es el espacio de las sensaciones de color). Entonces el color del cielo es definido por la sección s de la fibración $p = S \times Q \rightarrow S$ que asocia a toda dirección visual $d \in S$ de color local correspondiente del cielo visto en la dirección (d). En esta interpretación es correcto decir que el recipiente del azul, un abierto del espacio Q , “contiene” la imagen $s(S)$ tras la proyección sobre la fibra (Q): $S \times Q \rightarrow Q$.

Volviendo ahora al frunce de la figura 2, se pueden figurar estas dos interpretaciones por el lazo de predación simple (no *revisited*): al despertar (r), se tiene el actante cielo, que recorre el ciclo; en el punto J aparece el nuevo actante en posición metastable: será el predicado “azul”; después del segmento bimodal JK , en K el azul captura el cielo, la fusión de los dos actantes da el “cielo azul”, pero la interpretación estricta exige que el actante sea una cualidad (lo azul). En el semicírculo de dormir (esr), el actante “azul” se metamorfosea continuamente en “cielo” (sin predicado), se retorna de la forma (*eidōs*) a su sustrato (*hupokeimenon*).

En este punto podrá clamarse por lo arbitrario de la interpretación: ¿no es evidente que sustancia y predicado son de naturaleza ontológica diferente? ¿Que el sustrato está en general recortado en una materia (*hulē*) que casi siempre tiene el carácter de la extensión espacial, mientras que el predicado tiene su sustrato en una materia inteligible (*hulē noētē*) cuya espacialidad no puede ser sino metafórica? Entiendo que aquí corresponde afirmar que pertenece a la esencia del *logos* el hacer que se comuniquen “géneros” (*genē*) de naturaleza ontológica diferente, dicho de otra manera, pasar de una materia simple, *prōtē hulē*, a una materia “informada”: *materia signata*. *Es el acto mismo del intelecto, del nosotros actuante, transformar una materia concreta de género en una materia más idealizada, más abstracta.*¹⁰

Esto se produce en la evolución del actante “cielo” a lo largo del arco IKe del círculo (E) (fig. 10). La catástrofe en J , llamada en cuanto al lazo de predación “catástrofe de percepción” (el encuentro con la presa), genera, desde el punto de vista termodinámico, una imposibilidad, ya que el punto representativo debe abandonar un mínimo absoluto de potencial $V(x)$ para ocupar una cara plana inestable sobre la pared del cráter. (Este “absurdo” me condujo a presentar el lazo de predación *revisited* expuesto en mi semiofísica.)¹¹ Semejante transformación no es posible sino gracias a un aporte de energía llegado del exterior. Éste, como veremos más abajo, puede ser atribuido al

10. Obsérvese que, en la analogía, el *logos* puede poner en relación dos géneros *incomunicables*, pero dotados localmente de “catástrofes” algebraicamente isomórficas.

11. El lazo de predación *revisited* se encuentra definido en *ES*, pág. 84.

flujo de una pregnancia energética emanando de manera continua del motor no movido que arrastra todas las cosas. En la interpretación de la aparición del atributo a lo largo del segmento JK, podríamos decir que en J lo que aparece es la *materia del género*; y que esta materia recibe su forma, su *eidos*, en el punto K de captura.

En nuestro modelo geométrico de la predicación antes expuesto, en el punto I el sustrato S es multiplicado por el espacio Q que representa la materia del género, mientras que en K tiene lugar la captura de la sección $s : S \rightarrow x Q$ que define la cualidad local del sustrato... La catástrofe en I podría ser vista como el reemplazo de una materia estática —e sustrato de S— por una materia vibrante.

Después hay que reducir la imagen de esta sección *s* en el atributo puro. Desde el punto de vista de la dinámica, basta con suponer que la dinámica-fibra es infinitamente más rápida que una eventual dinámica-base existente en S. Esto es habitual en teoría de dinámicas de tensiones, por ejemplo en la teoría de Van der Pol.¹²

La transformación del atributo en su sustrato realizada a lo largo del semicírculo (*esr*) resulta más sorprendente. Recordará a los conocedores del kantismo la noción de “esquematismo”: encontrar para todo universal un representante particular; proceso que, según afirma Kant, está oculto en lo más profundo del alma humana. Aquí observaremos únicamente que esta transformación del actante “azul” en cielo tiene lugar durante el período del dormir; que es también el del sueño. En sí misma está, por cierto, altamente indeterminada, quedando librada entonces su determinación a efectos del contexto o de memoria (la “magdalena” de Proust). Aquí se plantea igualmente el problema del sustrato intrínseco (*hupokeimenon kath'hauto*) de ciertos conceptos. Aristóteles insistió mucho en la “chatura nasal” (*to simon*),¹³ cuyo sustrato intrínseco es la *nariz*, y el *eidos* la concavidad geométrica. Recordemos en este aspecto que para Aristóteles el *apeiron* tiene un sustrato intrínseco, lo continuo (*sunekhes*).¹⁴ Pero, para un concepto, la existencia de un “sustrato intrínseco” es excepcional. Siendo esta operación esquematizante a la vez difícil, misteriosa e indeterminada, se la tiene que descartar como operación “física”. Esto se consigue decretando que la “emisión del predicado por la sustancia” es una operación en principio irreversible, una operación elemental que interviene en la génesis de la entidad y no repetible en seguida, salvo que intervenga un “motor exterior”.

Así pues, esta acción del *logos* es cualitativamente distinta de la acción que realiza la escisión en *eidē* de la materia de un género por la *diaphora*. Porque, en principio, un género tiene la misma materia que los *eidē* que contiene. Aquí, nuestra transformación reemplaza un sustrato por su predicado.

12. La ecuación de Van der Pol aparece presentada en *ES*, págs. 64-65.

13. Sobre la chatura nasal, *to simon*, véase *Metafísica*, E,1, 1025 b 31.

14. Sobre lo continuo (*sunekhes*) sustrato intrínseco del *apeiron*, cf. la cita [24] de *ES: Física*, III, 6, 207 a 26-28.

Hace intervenir, pues, dos entidades de diferente naturaleza ontológica: sustancia y predicado. Para explicar el carácter físico, irreversible y no lógico de esta transformación, introducimos sobre nuestro frunce inicial una tercera coordenada Oz, interpretada como yendo de lo concreto ($z = 0$) a lo abstracto $z = \Omega$ positivo. (Podría ser también una coordenada que ligue la pareja saliencia-pregnancia). La actividad descripta remontando este eje es fundamentalmente la de la representación, el intelecto, o sea, el *nous* de Aristóteles. Se construye entonces en el plano de control del frunce el lazo de predación, describiendo la separatriz sobre Ox el conflicto (sustancia-predicado, o –de manera más semiótica– saliencia-pregnancia). Se forma entonces el lazo de predación asociado análogo a (E) círculo-unidad, pero planteando $dz/ds = 1/2\pi$, se hace de él una espiral. En el plano $z = 0$, tenemos la materia primera de Aristóteles, es decir, el *apeiron*, el continuo indiferenciado. La separatriz correspondiente engendra el borde (*horos*) que permite separar el sustrato de una entidad (*ousia*) (diferenciar lo interior de lo exterior). En un primer piso $z = 1$, tendremos las cualidades sensibles (color, dureza, etcétera); en un segundo piso, podremos poner las cualidades abstractas, inteligibles, y así sucesivamente. La acción del *logos* puede interpretarse entonces como una espiral de débil rayo enlazando el eje Oz (fig. 11). Cada vuelta de espiral crea una materia más abstracta que la de abajo: éste será el efecto de una acción elemental de abstracción (N) del *noein*. (De manera más realista, el eje Oz debería ser reemplazado por un grafo en árbol convergiendo hacia lo alto, simbolizando el célebre árbol de Porfirio.)

El punto más alto sobre Oz donde converge la espiral en un número infinito de vueltas, designa el *motor no movido*; la convergencia del acto del *noein* (simbolizado aquí por N) exige que la operación *noein* sea una *indempotent*: $N \circ N = N$, se trata, pues, de *noēsēos noēsis*, el acto puro, el pensamiento del pensamiento...

EL LOGOS Y EL MUNDO

A título de metáfora visual podemos imaginar nuestro eje Oz como el eje de una escalera de doble espiral, como la del castillo de Chambord: por la espiral descendente discurre el flujo energético surgido del motor no movido. Por la espiral ascendente se eleva, en el curso de la génesis de una entidad, un flujo noético que permite la construcción y puesta en marcha de espirales superiores.¹⁵ Al menos en lo que atañe al Verbo, el lenguaje, la escisión de

15. Esto no deja de evocar la circulación de los ángeles subiendo y bajando la escalera de Jacob... Gn 28,12. También se podría ver aquí una alusión a la "doble espiral" del ADN, el material genético, si se pudiese atribuir un flujo al sentido de las espirales. En todo caso, esta metáfora visualiza una de las máximas más misteriosas de Aristóteles: $\tau\eta\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\ \upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu,\ \tau\eta\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ (primero según la naturaleza, último según la generación), cita [25] de ES. Cuanto más se aleja una estructura orgánica de la materia y más se acerca al espíritu, más tardíamente se la construye en embriología.

un género en sus *eidē* no tiene lugar más que una vez, al producirse la adquisición del lenguaje por el niño. En cambio, esta escisión puede realizarse un número arbitrario de veces sobre las entidades del mundo sensible. Existe (*postulado fundamental del sistema aristotélico*) un isomorfismo global y “genérico” entre el mundo (sublunar) y su representación por el logos. Cada entidad (*ousia*) está dotada de su eje Oz propio, que constituye lo que podríamos llamar su espina dorsal (ontológica; es lícito ver en ella el soporte de su quiddidad: *su to ti ēn einai*. Por lo alto, esta columna central toca el flujo original descendente que la abreva y la alimenta; por lo bajo, se fija en el continuo espacial por la primera espiral que define el borde de su sustrato.

Las entidades abstractas, como las nociones matemáticas, poseen una estructura análoga, pero no tienen raíz en la espacialidad, “flotan libremente” en el piso de la *hulē noētē*, a semejanza de esos vegetales sin raíces que flotan y proliferan libremente en el agua y la luz. En este aspecto podemos ver el número natural (en el sentido de Bourbaki) como la espina dorsal de la matemática, una espiral auxiliar hundida en el segundo piso de la materia inteligible (según la diagonal $x = y$), creciendo a la vez a lo largo del eje activo $\rightarrow$ pasivo, y determinado $\rightarrow$ indeterminado, y que desemboca –horizontalmente, me atrevería a decir– en esa forma degradada de Dios que constituye el infinito matemático... Sobre este tronco tumbado van a incorporarse las formas geométricas y las estructuras algebraicas... Los homeómeros de la química y de la biología, que no tienen forma propia pues están desprovistos de bordes propios, no son *ousiai*, no tienen quiddidad propia, sino solamente un “logos” (¡difícil de definir!),¹⁶ de modo que no me aventuraré a figurarlos... El logos proporciona únicamente una descripción *genérica* del mundo, en el sentido de que sólo precisa lo que ocurre *las más de las veces* (*hōs epì to polu*) para cierto tipo de entidad. Como el acto necesita el contacto entre los sustratos de las entidades interactuantes, depende (al menos para los inanimados) del *automaton* que rige esos contactos, el cual no está sino parcialmente sometido a la evolución hacia los lugares naturales de los elementos: existen movimientos forzados (*biaioi*), los cuales pertenecen al dominio –relativamente raro– del accidente (*sumbebēkos*).

Hemos terminado con nuestra presentación del sistema, ¡y ahora, estimado lector, buena lectura de Aristóteles!

Post-scriptum

Consultaba yo algunos clásicos en mi biblioteca para dar a mi texto su forma final, cuando cayó ante mi vista el libro de Annick Charles-Saget, *L'Architecture du Divin*. Atraído por el subtítulo –*Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*–, abro el volumen en las últimas páginas; ¡cuál no será mi sorpresa cuando veo, en la página 284, objetos geométricos muy se-

16. Los *logoi* inciertos (*ouk akribēis*) de los homeómeros aparecen en *Météorologiques*, IV, 12, 390 a 12-20.

mejantes a los que figuran en mi representación final del sistema aristotélico (fig. 11)! Es cabalmente materia de asombro el que Proclus imaginara *una espiral monostrofa* para describir la andadura elemental de la procesión de los seres hacia (o a partir de) lo Divino. ¡Habiendo pensado en apropiarme de Aristóteles, no hice otra cosa que reencontrar una figuración geométrica del neoplatonismo!... ¿Habrá que ver en ello la necesidad de un arquetipo o, sin duda más racionalmente, el efecto de una reminiscencia inconsciente? Más arriba, *op. cit.*, pág. 267, encontramos esta cita de los *Elementos de teología* del mismo Proclo: "En los derivados, las privaciones son en cierto modo seres, *ai stereseis onta pōs eisin*", que compararemos con mi comentario a la figura 8: la transferencia por el acto de una privación del agente al paciente puede ser vista como la transferencia de un *actante* en la catástrofe del don.

Todo esto sugiere que los modernos presentan a menudo como originales ideas cuya fuente hallaron en los antiguos, en forma ligeramente distinta (vistas en general según otra problemática). ¿Hay que mencionar entonces la sospecha de una deshonestidad intelectual? La cuestión merece al menos ser planteada... En lo que atañe a las fuentes de la semiótica moderna, me parece en todo caso indudable que no se le ha dado a Aristóteles todo lo que por derecho le correspondía.

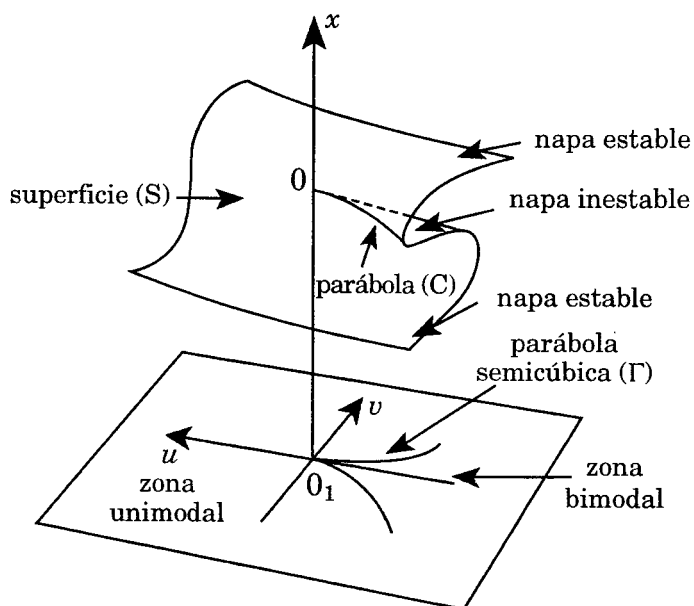


Figura 1. La superficie frunce y su proyección

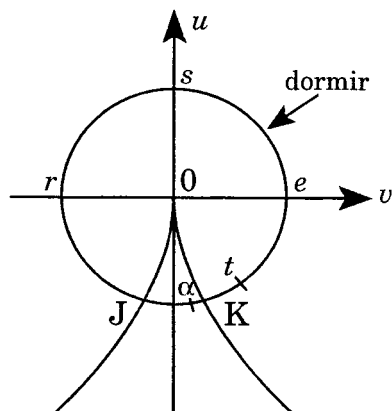


Figura 2. Lazo de predación

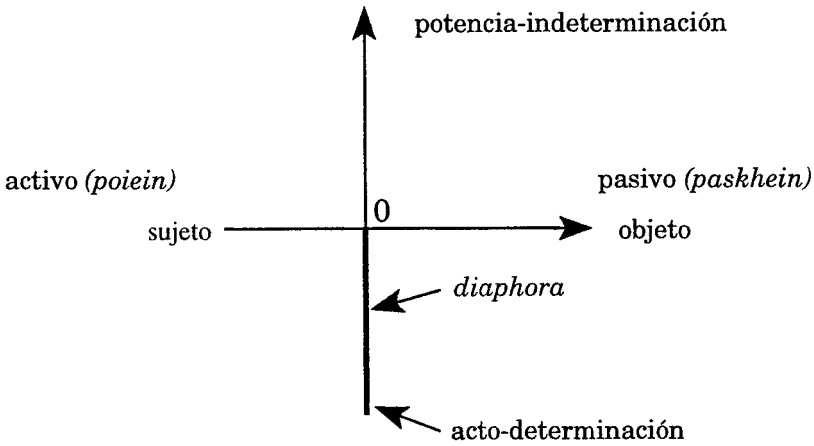


Figura 3

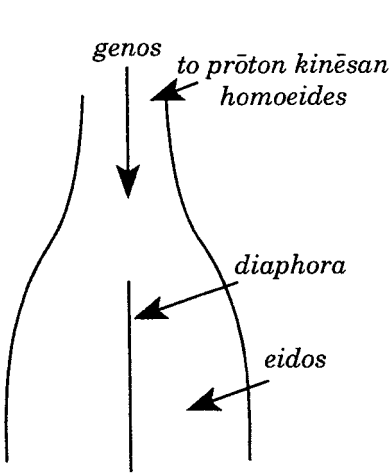


Figura 4

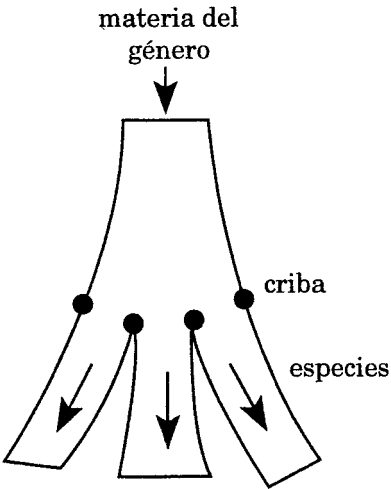


Figura 5

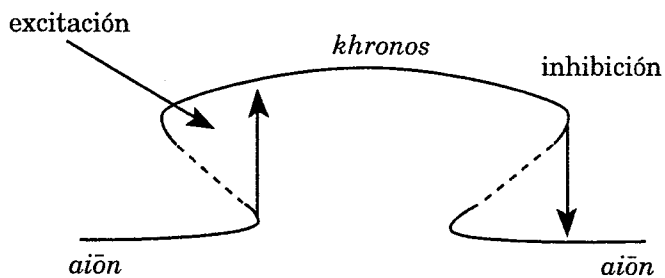


Figura 6

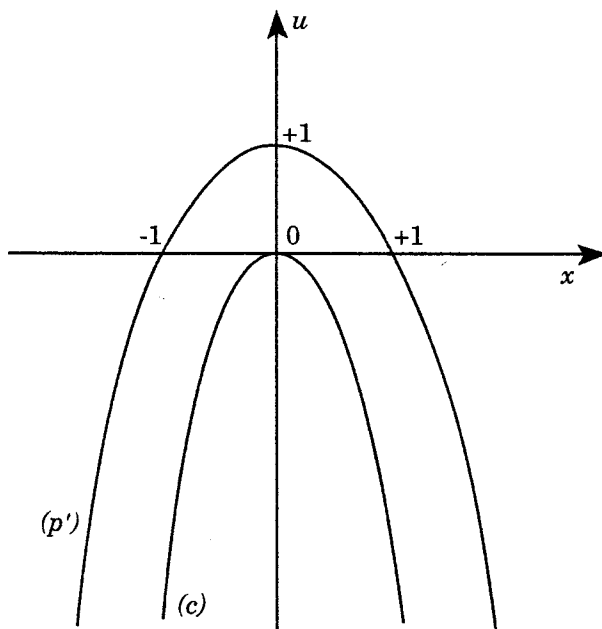


Figura 7

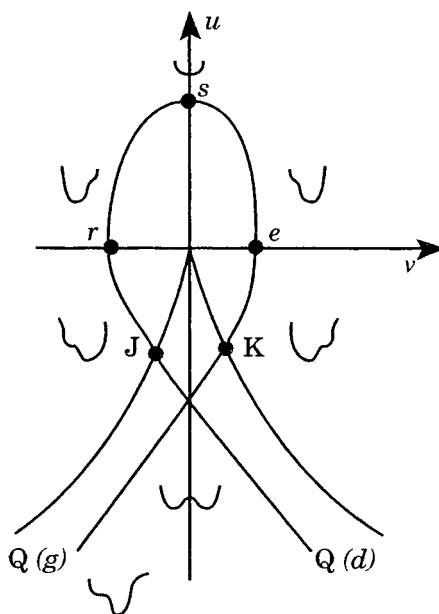


Figura 8

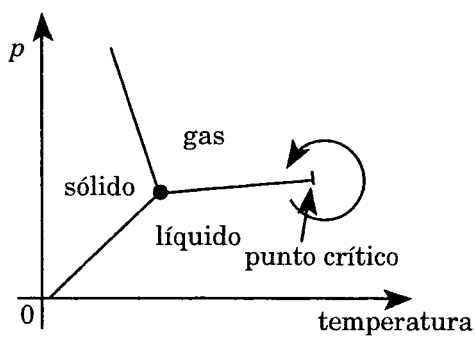


Figura 9. Modelo de Van der Waals: pasaje continuo del estado líquido al estado gaseoso.

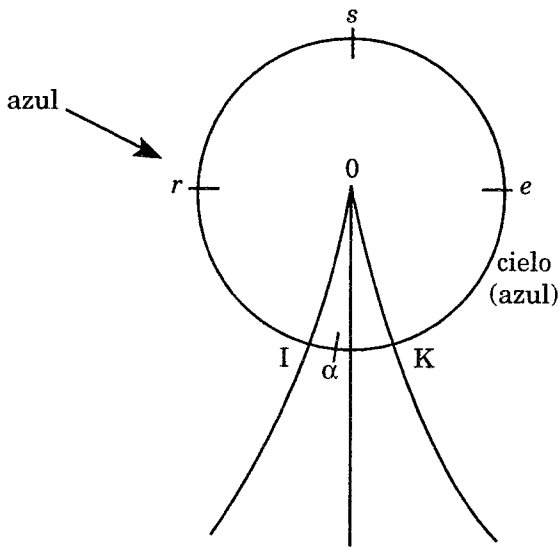


Figura 10

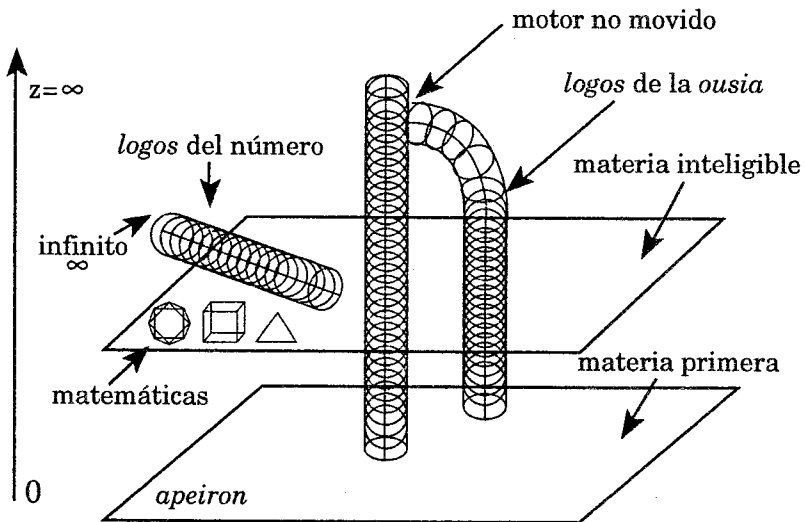


Figura 11

4. La Grecia de Gilles Deleuze y la de Jacques Derrida

ONTOLOGÍA Y LOGOGRAFÍA. LA FARMACIA, PLATÓN Y EL SIMULACRO

Éric Alliez

El mundo es su afuera.

M. Blanchot

En el fondo, el problema que subyace a este intercambio es el del materialismo...

Fragmento de una carta de
J.-L. Houdebine a J. Derrida

En otros términos, ¿qué significa el platonismo como repetición?

J. Derrida

Se trata de una dualidad más profunda, más secreta, sepultada en los cuerpos sensibles y a su vez materiales: dualidad subterránea entre lo que recibe la acción de la idea y lo que se sustrae a esta acción.

G. Deleuze

DOUBLURES*

Que esto no sea exactamente una comunicación, es en verdad decir también que el conjunto de los requisitos que gobiernan la cifra de su suscripción no me parecen muy seguros para dar su parte a este juego (*paidia*) que, como debió admitir Platón, estaba inevitablemente presente en todo escrito filosófico. Para exceder la lógica vigilada del querer-decir, la parte del juego platónico —o del juego del otro en el ser— será ontológicamente descartada por el autor del libro *Gamma* de la *Metafísica* en la decisión de una determinación identitaria constitutiva de la unidad del sentido, y del con-senso que

* Como se dice en la n. 36, la palabra está tomada del autor que se expresa en dicha nota, poco explícita en cuanto al vocablo y más bien alusiva. Otro tanto se puede decir del contexto del artículo, en alguno de cuyos momentos podría encontrarse cierto deslizamiento metonímico (¿sinonímico?) hacia “reflejo”, “imagen”, “doble”. *Doublure* es, según el *Petit Robert*: 1° Tela, y por extensión, cualquier materia que sirva para llenar la superficie interior de algo; 2° Actor, actriz que reemplaza, en caso de necesidad, a aquel o aquella que debía actuar. La primera de las acepciones corresponde al castellano “forro”; la segunda, a “doble”. Ambos términos presentan el inconveniente de tener otros sentidos de mucho mayor peso semántico, por lo que dejamos la palabra en francés. [T.]

lo funda como contrapartida. Sin estar del todo en condiciones de evaluar la fuerza de generalidad de esta reflexión, me parece que la función-autor surge enteramente montada de esa *escena originaria* de la *Metafísica*, donde Aristóteles reduce al silencio la dramatización polifónica de las réplicas socráticas en nombre del sentido nuevo del *filósofo*, y de una filosofía sistemática que Platón se había negado obstinadamente a producir.

Según la afirmación de la *Carta VII*:

...hay al menos una cosa que puedo afirmar fuertemente con respecto a todos aquellos que escribieron o escribirán, y que se declaran todos competentes en lo que forma el objeto de mis preocupaciones, sea que hayan oído hablar de él por mí o por otros, sea que pretendan haberlo descubierto ellos mismos; estas personas, al menos es mi opinión, no pueden comprender nada en la materia. Sobre esto [*peri autôn*], en todo caso, al menos en el mío, no hay ningún trabajo escrito, e incluso no lo habrá nunca [...]. Pero, si yo creyera que la cosa debía ser puesta por escrito de una manera que conviniese al gran número, y que podía ser puesta en fórmulas, qué obra más bella que ésa hubiésemos podido realizar en el curso de nuestra vida: confiar al escrito lo que representa una gran utilidad para la humanidad y traer la [verdadera] naturaleza [de las cosas] a la luz, para que todos puedan verla (341 b-d, trad. francesa L. Brisson).

“Sobre esto”, siguiendo la pista descubierta por V. Descombes,¹ preguntaremos: será porque el deseo de unificación en un libro definitivo que remede el modelo del mundo acusa recibo del argumento del “tercer hombre” —en la especie de un desdoblamiento infinito de los libros, que se dividen cada cual a su vez para multiplicarse unos a otros—, por lo que Platón escribió un *Sofista* a falta del *Filósofo* anunciado (en 217a). De un *Filósofo* cuya ausencia se encuentra quizás aquí justificada,² y hasta prescripta, por el *Sofista* del que se aplica uno a decir que no es sino por participar de un simulacro de ser por lo “que se entromete y se insinúa por todas partes”, y cuya definición final “nos conduce al punto en que ya no podemos distinguirlo del propio Sócrates: el ironista operando en privado mediante argumentos breves. ¿No había que extremar la ironía hasta ahí?”, se interroga Gilles Deleuze. “¿Y no fue Platón el primero en indicar esa dirección de inversión del platonismo?”³

En esta dirección el platonismo aparece como la escena primitiva de una modernidad obsesionada, desde Nietzsche, por el redescubrimiento del elemento genético, “diferencial”, del simulacro. Con Nietzsche, lo sabemos, en

1. V. Descombes, *Le Platonisme*, París, PUF, 1971, págs. 6-16.

2. Cf. L. Brisson, *Platon. Lettres*, París, GF, 1987, págs. 153-154 (Lettre VII, Notice).

3. G. Deleuze, “Platon et le simulacre”, *Logique du sens*, apéndice I, París, Ed. de Minuit, 1969, pág. 295 (primera versión publicada con el título de “Renverser le platonisme”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1967). Cf. *Sofista*, 268 b-c.

filosofía el puro devenir recobra *fuerza* para expresar el juego de un ?-ser que lleva todas las cosas al estado de simulacro en la relación de lo no-fundado con lo sin-fondo; “con ese elemento loco que subsiste, que subviene, más acá del orden impuesto por las Ideas y recibido por las cosas”.⁴

Por efecto de esta (onto)lógica del sentido, se podrá leer el aforismo 289 de *Más allá del bien y del mal* como la *doublure* de la carta platónica:

El solitario no cree que algún filósofo —si es cierto que un filósofo comienza siempre por ser un solitario— haya expresado nunca en libros sus verdaderas y últimas opiniones: ¿acaso no se escriben libros precisamente para disimular lo que esconde uno dentro de sí? Hasta dudará de que un filósofo *pueda* tener opiniones “últimas y verdaderas”: se preguntará si detrás de cualquier caverna no se abre, no debe abrirse una caverna más profunda; si un mundo más vasto, más extraño, más rico no se extiende por debajo de la superficie, si un sin-fondo [*Abgrund*] no se abre bajo cada fondo [*Grund*], bajo cada “fundamento” [*Begründung*] del pensamiento [...]. Toda filosofía *disimula* también una filosofía [...], toda palabra también una máscara (trad. francesa C. Heim, ligeramente modificada).

En cuanto a esta página famosa que se cuenta entre las más bellas escritas por Nietzsche, podría haberme dispensado yo de citarla a mi vez si, por lo menos en dos niveles, la *doublure* nietzscheana no rigiera en profundidad la lectura de la odisea platónica intentada por Gilles Deleuze y Jacques Derrida.

1. Se observará primero la analogía del procedimiento que tiende a develar el contenido latente retenido bajo el contenido manifiesto. Se desplazará en consecuencia la distinción platónica situándola como previa a la gran dualidad Idea/imagen: entre dos especies de imágenes, o de escritura. El texto de Platón se ve librado así a una sintomatología cuyo principio consiste en contraefectuar los desplazamientos del sentido desde el punto de vista del sistema de fuerzas que lo producen y lo trabajan, que lo motivan. Acosar a la motivación del platonismo como Platón acosa al sofista. Por la vara de este programa se mide el “carácter demasiado simple de la inversión”, fórmula tomada de las *Positions* de Jacques Derrida. Porque las fuerzas están tanto más disimuladas cuanto que exceden al sistema del simple querer-decir. De ahí la necesidad de duplicar la *inversión* de la oposición clásica con un *desplazamiento* general del sistema. “Sólo con esa condición la desconstrucción se procurará los medios para *intervenir* en el campo de oposiciones que ella critica y *que es también un campo de fuerzas no discursivas*”⁵ (el su-

4. G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., pág. 20.

5. J. Derrida, “Signature, événement, contexte” (1971), reproducido en *Marges de la philosophie*, París, Éd. de Minuit, 1972, pág. 392. Véase igualmente “Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes” (1982), *Confrontations* (1988), en cuanto a la edición francesa; donde se propone la noción de *insignificancia*

brayado es mío). Explicitada en *Positions*, la estrategia general de la des-construcción se dedicará a repetir incansablemente el texto, *alterándolo*, “agregándole” hasta producir la genealogía de la estructura conflictiva y subordinante de la oposición. De ello resulta la *emergencia irruptiva* de conceptos nómadas, de conceptos indecibles que corresponden “a lo que siempre *resistió* a la antigua organización de fuerzas, que [han] constituido siempre el *resto*, irreductible a la fuerza dominante que organizaba la jerarquía”.⁶ Al igual que el *pharmakon*, “unidades de simulacro” vuelven a subir a la superficie para desorganizar en profundidad un campo textual hasta entonces regulado en el equilibrio, para hacer acontecimiento del someter el texto al devenir que le es coextensivo “sin constituir nunca un tercer término”. En realidad, escribe Derrida en una línea totalmente deleuziana, “mi esfuerzo por sacar adelante la operación crítica va contra la reappropriación incesante de este trabajo del simulacro en una dialéctica de tipo hegeliano [que interna la diferencia consigo mismo de la identidad recobrada]”.⁷

En este primer nivel de una lectura subversiva del platonismo, se asiste así a un verdadero sistema de reenvíos (latentes y manifiestos) entre Deleuze y Derrida. “Platón y el simulacro” remitirá a la relación desordenada de la escritura con el *logos* platónico, sacada a luz en “La farmacia de Platón”. Aquí está todo el tema de una subversión “contra el padre” montada por un simulacro que ya no pasa por la Idea de mismo, sino por un “modelo” del Otro, para suscitar un efecto de semejanza, o de repetición, construido sobre una semejanza interiorizada.⁸ En cuanto a la conferencia sobre “La *différance*”, ella se abre en haz sobre la posibilidad de un “orden que ya no pertenece a la sensibilidad”, que “resiste a la oposición fundadora de la filosofía, entre lo sensible y lo inteligible”⁹ (y a su inversión demasiado simple), para colocarse bajo la rúbrica de una “sintomatología que diagnostica siempre el rodeo o la astucia de una instancia disfrazada en su *différance*”. Con ello, la *différance* envía a una fuerza que nunca se presenta sino en el movimiento de las diferencias de fuerzas que hacen volver “a todos los otros de la *physis* [...] como *physis* diferida o como *physis différante*. *Physis en différence*”. Derrida lleva a citar es-

marcante, en tanto que, a diferencia del concepto de signifiante, su “generalidad extiende la marca más allá del signo verbal e incluso del lenguaje humano” (págs. 30-31). En cuanto a la crítica nietzscheana de “la creencia en la antinomia de los valores” (itálicas de Nietzsche), véase el comienzo de *Más allá del bien y del mal*, 2.

6. *Ibíd.*, pág. 393.

7. J. Derrida, *Positions*, París, Ed. de Minuit, 1972, págs. 56-59.

8. G. Deleuze, “Platon et le simulacre”, art. citado, págs. 296-297. Sostener aquí que al dejarse prescribir por la *necesidad de un juego*, mi intervención no tiene más pretensión que tornar visible el juego de espejo que pliega estas dos páginas respecto de las notas 2 y 3: entre escritura del simulacro y modelo del otro. Entre logografía y ontología.

9. J. Derrida, “La *différance*” (1968), reproducido en *Marges...*, *op. cit.*, pág. 5.

te pasaje de *Nietzsche et la Philosophie*: “La cantidad es la esencia de la fuerza, la relación de la fuerza con la fuerza”.¹⁰ Pasaje que Deleuze introduce en la forma siguiente: “Si una fuerza no es separable de su cantidad, tampoco es separable de las otras fuerzas con las que está en relación”.

Lo cual significa, para Deleuze, que la multiplicidad de fuerzas remite al ser múltiple de la fuerza (como *diferencia* de potencial constitutiva de la naturaleza intensiva del campo trascendental),¹¹ al que hay que referir los dualismos como a un afuera irreductible a cualquier juego intralingüístico de significantes... Un “afuera informal [...] una zona de turbulencia y de huracán donde se agitan puntos singulares, y relaciones de fuerza entre estos puntos [...]”. Un afuera más lejano que cualquier mundo exterior e incluso que cualquier forma de exterioridad, y por ende infinitamente cercano”.¹² Una profundidad más profunda que cualquier fondo, caverna detrás de cualquier caverna... ésta es la respuesta *profundamente ontológica* de Deleuze a la pregunta formulada por Derrida al final de “La conférence”: “¿Cómo pensar el afuera de un texto?”.¹³

2. Pasamos aquí a un segundo nivel, de disonancia, que peleará por acoplar la lectura a la escritura, sea en términos de *enunciados* que vuelvan a situar el lenguaje en el campo de ejercicio de una función enunciativa que implica considerar los discursos como irreductibles al mero sistema de la lengua (por paréntesis: este plus explica toda la ironía del título de Foucault: *Las palabras y las cosas*), en tanto que “son los acontecimientos los que hacen posible el lenguaje”;¹⁴ sea de *textualidad*, donde “todo se hace discurso” en función de una “estructura de remisión generalizada”, relanzada sin cesar en ausencia de un significado trascendental susceptible de calmar el juego “en última instancia”, donde la fuerza —como la materia: “una relación de concatenación escrita, se lee en *Positions* (pág. 91)— no dispone sino de la serie de sus efectos desplegados en la escritura generalizada de

10. *Ibid.*, págs. 18-19. Cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, París, PUF, 1962, pág. 49.

11. Sabemos que G. Deleuze no ocultó nunca su deuda hacia el gran libro de G. Simondon, *L'Individu et sa Genèse physico-biologique*, París, PUF, 1964 (cf. *Logique du sens*, *op. cit.*, pág. 126, n. 3). M. Buydens supo sacarle todo el provecho deseable en el primer capítulo de *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*, París, Vrin, 1990.

12. G. Deleuze, *Foucault*, París, Éd. de Minuit, 1986, págs. 129 y 92.

13. J. Derrida, *Marges*, *op. cit.*, pág. 27. Recordemos que la ontología deleuziana está presidida tanto por la lectura de Nietzsche como por el pensamiento estoico con sus dos planos de ser: “por una parte *el ser profundo y real, la fuerza* [el subrayado es mío]; por la otra, el plano de los hechos que se juegan en la superficie del ser, y que constituyen una multiplicidad sin fin de seres incorpóreos” (E. Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, París, Vrin, 1928, pág. 13; citado por G. Deleuze en *Logique du sens*, *op. cit.*, pág. 14).

14. G. Deleuze, *ibíd.*, pág. 212. El ser es en Deleuze un verbo infinitivo (y el verbo es la univocidad del lenguaje...).

la suplementariedad. Una grafología de fuerzas reduce progresivamente al silencio la afirmación *primitiva* según la cual “el campo de oposiciones [...] es también un campo de fuerzas no discursivas”.¹⁵ Y, bajo todos los fondos, bajo todos los basamentos, un abismo que intentan colmar los enunciados de la ontología determinando el sentido del ser como presencia significada, *primum signatum* que pretende “subordinar el movimiento de la *différance* a la presencia de un valor o de un *sentido* que sería anterior a la *différance*”.¹⁶

De este modo Jean-Michel Rey intitulará su muy derrideana *Lecture de Nietzsche: L'Enjeu des signes*.¹⁷

Especular sobre “Platón” es ser reenviado entonces al “efecto” de una red de relevos cuya *primera posición* (véase el *thésein* del final del *Sofista*, 268c) sugiere que no es constitutiva sino enmascarando la indecisión del signo (un signo no “lingüístico”, cf. *Cratilo*) como medio de producción del sentido. En esta autorreferencia, la filosofía contemporánea se habría servido de Sócrates, aquel que no escribe, a la manera de una curiosa pragmática trascendental para su propio uso. La “atesis” socrática se desplegará aquí como el teatro barroco del architexto que se escribe difractándose en la economía tachada de las fuerzas siempre ya representadas en otra escritura: aquella que produce la huella como huella, en tanto que su presencia está irremediablemente sustraída.

Lo cual hace que después de Nietzsche, después de Heidegger, en el exceso de Nietzsche sobre Heidegger, el intercambio de esas cartas platónicas circulando entre Jacques Derrida y Gilles Deleuze nos obliga a retomar *a partir de nada* la fenomenología de la cuestión del ser (re)puesta en juego por “la ausencia del significado trascendental como ilimitación del juego”,¹⁸ primer pedazo de la interioridad del alma acondicionada en el dispositivo platónico.

15. J. Derrida, “Signature, événement, contexte”, art. cit., pág. 393.

16. J. Derrida, *Positions*, op. cit., pág. 41. Apúntese, y podíamos darlo por descontado, que en su *carta-prólogo* al libro de M. Buydens, G. Deleuze recusa la noción de Presencia (“demasiado piadoso”) en nombre de una “concepción de la vida como potencia no orgánica”...

17. Nietzsche, apuntaba Derrida, “lejos de quedarse *simplemente* (con Hegel y como lo querría Heidegger) en la metafísica, habría contribuido poderosamente a liberar al significante de su dependencia o de su derivación con relación al *logos* y al concepto conexo de verdad o de significado primero” (*De la grammatologie*, París, Éd. de Minuit, 1967, págs. 31-32). Después, en un “vuelco” característico del estilo de pensamiento derrideano, llamada en nota: “Lo que no quiere decir, por simple inversión, que el significante sea fundamental o primero” (pág. 32, n. 9). Más adelante volveremos sobre esta nota.

18. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., pág. 73.

EL HUNDIMIENTO DEL PLATONISMO

¿Qué es?, exclamé con curiosidad.

— ¿¿Quién es? deberías preguntar! Así habló Dioniso; luego se calló de esa manera tan suya, es decir, seductora.

F. Nietzsche, *El viajero y su sombra*,
proyecto de prefacio, 10

Hasta ahora, cada vez que se declaró: “Es eso”, hubo una época ulterior, más refinada, para descubrir que estas palabras no tenían más que un solo sentido posible: “Eso significa”.

F. Nietzsche, *La voluntad de poder*,
t. I, § 99.

Qué no se habrá glosado desde entonces sobre el carácter inagotable de la interpretación de la obra que llegó a nosotros bajo el nombre de Platón. Por lo mismo que nos proyecta hacia antes de la decisión aristotélica de la unidad del sentido, a la que se atribuye el “superar” el engorro platónico (si Parménides, entonces Gorgias, por lo tanto Sócrates), el platonismo se propone ante nosotros como el punto *elemental* de implicación y aplicación de una *lingüística activa* en su labor crítica de develamiento de los juicios de valor que dominan y articulan la lógica del concepto. Así, se prestará una atención muy particular a la dimensión irónica y moral de la dialéctica platónica¹⁹ que no puede plantear la cuestión del *¿qué es?* sin seleccionar el linaje de los *¿quién?* ¿Quién tiene derecho a llevar el nombre? ¿A quién le corresponde el nombre? ¿Quién está en su derecho de nombrar según una pretensión bien fundada? En los diálogos platónicos, como observa V. Descombes, “todo se presenta como si el nombre fuera siempre un *nombre propio*” (sólo la Justicia es justa), como si la rivalidad entre los pretendientes se centrara primero en el nombre (aquellos a quienes se llama justos).²⁰ Es así como el enunciado dialéctico de la rivalidad define en *profundidad* la modalidad platónica de apropiación de la lengua revelando su inevitable *referencia*: esto es, la voluntad de distinguir al verdadero pretendiente del falso pretendiente.

Queda por determinar lo que permite la selección efectiva de las fuerzas rivales. ¿Cómo seleccionar, en ausencia de la lógica mediadora de una *ratio* “representable” en las cosas? Ésta era la gran crítica de Aristóteles contra Platón: nunca se llegará a la especificación fundada del concepto si se quiere hacer la diferencia respaldándose meramente en las inspiraciones de la Idea... Y el argumento da resultado. Platón debía inventar esos grandes relatos de fundación que él necesitaba para autenticar el irrepresentable linaje

19. La división del género en especies sigue estando del lado del aspecto superficial de la división (cf. la búsqueda de la definición de la pesca con caña) durante todo el tiempo en que no interviene la *profunda oposición* de lo puro y lo impuro, de lo auténtico y lo inauténtico...

20. V. Descombes, *Le Platonisme*, op. cit., págs. 53-54.

puro de la Idea... Sólo el recurso al "mito" permitirá evaluar a los pretendientes en función de sus grados de participación electiva en lo Imparticipable que da igualmente a cada uno algo para participar. Se trata del proto-relato de la fundación que señala a la Idea como fundamento apto para hacer la diferencia en el momento en que la dialéctica descubre en el mito su verdadera unidad. Se hace aquí evidente que la semejanza con (la imagen de) la Idea es la repetición electiva de la unicidad de la Referencia en la difícil prueba del fundamento selectivo. En conformidad con esta escritura, la selección comenzará por apartar al gran rival del filósofo en su capacidad de hacer surgir un mundo, del ser, de un efecto de decir: se trata del poeta *en tanto reconduce hacia el elemento que produce y alimenta al sofista* (la sofística es la poética desde el punto de vista especulativo de su redoblamiento fantástico o lógico).

El fundamento selecciona las imágenes en función de una semejanza interna fundada en la identidad originaria de la Idea que comprende las relaciones y proposiciones constitutivas de la esencia. Pues, al establecer el dominio de la representación sobre el modelo de lo Mismo y de lo Semejante, el método de la división refiere la Idea a la imagen, el original a la copia que ella unifica distinguiéndolas, en tanto fenómenos bien fundados,²¹ del simulacro y del fantasma. Descubriendo la distinción real entre dos clases de imágenes en la *relación de fuerzas* del modelo y el simulacro, se alcanza finalmente la verdadera motivación del platonismo "construido sobre esa intención de expulsar los fantasmas o simulacros". Hacer la diferencia para hacer existir lo idéntico, "declarar la diferencia impensable en sí misma, y reenviarla, a ella y a los simulacros, al océano sin fondo":²² esta voluntad platónica de exorcizar el simulacro —concluye Deleuze— es lo que trae aparejada la sumisión de la diferencia.²³

Exorcismo iconológico, pues, correspondiente a una visión moral del mundo que debe afirmarse al menos una vez a plena luz para que pueda desplegarse la lógica categorial de la representación que va a recubrirlo. Porque el mundo de la representación no está adquirido, el enunciado platónico deja entrever la diferencia de *naturaleza* entre una copia que responde al modelo de la Identidad y un simulacro empalmado sobre una disparidad que embiste contra la noción de copia y contra la noción de modelo... Es *en sí* como él incluye el punto de vista diferencial que hace surgir, en lo que dura un relámpago, el terrible modelo del Otro donde ruge la potencia ilimitada del devenir, "un devenir subversivo de las profundidades". "Imponer un límite a este devenir, ordenarlo según lo mismo, hacerlo semejante; y, en cuanto a la parte que permaneciera rebelde, reprimirla lo más profundamente posible,

21. G. Deleuze escribe que "la pretensión no es un fenómeno", cf. *Différence et Répétition*, París, PUF, 1968, pág. 87. Cabe remitirse al comentario de M. Foucault en "Theatrum philosophicum", *Critique*, 1970, págs. 886-887.

22. G. Deleuze, *Différence et Répétition*, op. cit., pág. 166.

23. *Ibid.*, pág. 340.

encerrarla en una caverna al fondo del Océano: tal es el fin del platonismo en su voluntad de hacer triunfar los iconos sobre los simulacros.”²⁴

Como se ve, el *hundimiento del platonismo* enuncia/anuncia la subversión del mundo de la representación a partir de una *inversión ontológica* determinada por la potencia positiva que “remonta” el simulacro a la superficie. En la dirección de este elemento diferencial e intensivo donde el juego del mundo encuentra su génesis y su *resistencia primera*, *Différence et Répétition* buscará las condiciones, no ya de la experiencia posible, sino de la experiencia real. Lo esencial es que sólo las diferencias se parecen, porque la imitación (de la Idea) da paso a la repetición como ser *de lo sensible*; como juego de la diferencia individual de del simulacro que no es otra cosa que el diferenciante de la diferencia asumiendo todo el ente. Diferencia y repetición designan el secreto del eterno retorno que hace volver las series divergentes en tanto divergentes, afirmando el ser múltiple de la fuerza como “el otro del lenguaje sin el cual éste no sería lo que es”,²⁵ cuando el ente por su cuenta es simulacro.

Es imposible no detenernos aquí en un efecto de quiasma, que nos lleva a preguntarnos: ¿es empero tan seguro que al multiplicar los juegos de superficie del simulacro “como en un «flujo» de palabras” (“un discurso alocado que no cesara de deslizarse a aquello a lo que remite, sin parar nunca”),²⁶ Deleuze no acabe por perder de vista la operación del demiurgo doblegando una materia *rebelde*? Deleuze *ejecutando* la inversión ontológica en virtud de un efecto de simulación puramente logológico: ¿no será en definitiva “en este sentido que el simulacro es el símbolo mismo, es decir, el signo en tanto que él interioriza las condiciones de su propia repetición”?²⁷ Repitiendo que la diferencia es el único origen, a lo que Deleuze va a reenviar es a la *différance* de Derrida.²⁸ A ese texto titulado “Freud y la escena de la escritura”, donde se retoma el motivo de una represión y de una yugulación de la escritura, solidario desde Platón de la determinación del ser del ente como *presencia*.

DIFFÉRANCE Y REPETICIÓN

“Pues uno más uno dan al menos tres...”

J. Derrida, *De la gramatología*

Consideremos “La farmacia de Platón”, ese ensayo cuyo autor afirma no ser otra cosa que una lectura indirecta de *Finnegans Wake*,²⁹ no sin haber

24. G. Deleuze, “Platon et le simulacre”, art. citado, pág. 298.

25. J. Derrida, “Force et signification”, *Critique*, 1963; reproducido en *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éd. du Seuil, 1967, pág. 45.

26. G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., pág. 10.

27. G. Deleuze, *Différence et Répétition*, op. cit., pág. 92.

28. Ibid., pág. 164.

29. Cf. J. Derrida, “La pharmacie de Platon”, n. 17 (primera versión publicada en

señalado previamente que la arqueología del platonismo que propone toma aquí un cariz tan “originario” (bajo tachadura) que gobierna una verdadera estructura analógica arrastrando la superficie metafísica en su integridad. En efecto: el *pharmakon* cumple un papel análogo al del suplemento en la lectura de Rousseau (nota 40); en cuanto a la fenomenología husserliana, se organiza sistemáticamente, entre presentación y representación, en torno de una oposición análoga a las dos formas de la repetición en el *Fedro* (nota 56). Sobre este eje Platón–Rousseau–Husserl/Saussure he de aprehender la empresa derrideana bajo el encabezado general de una *reescritura de la modernidad*, en el doble sentido de un genitivo que tomo de los últimos trabajos de J.-F. Lyotard sobre la “condición posmoderna”. De hecho, “si todo es signo, remisión codificada [...] ya no hay oposición *real*, solamente funcional, entre un signo y una cosa, ya no hay *nada* que reemplazar, solamente signos que reemplazar, reemplazo (artificial, prótesis), lugares y parajes”. Viene la pregunta que Derrida parece dirigirse a sí mismo, y que retomaré en seguida: “¿Final de la «tradición moderna» o posmodernidad?”.³⁰

Esto, este *Signo*, dejado en suspenso en el momento de leer la ordenación platónica redactada en la farmacia. Esto se escribe además en una nota, como en la trastienda del texto. En la nota 58:

Platón condena bajo del nombre de *fantasma* o de simulacro lo que se propone hoy, en su más radical exigencia, como escritura. Al menos podemos denominar así en el *interior* de la filosofía y de la “mimetología” lo que excede las oposiciones de conceptos en las que Platón define el fantasma. Más allá de estas oposiciones, más allá de los valores de verdad, no verdad, este excedente de escritura ya no puede, lo sospechamos, dejarse calificar simplemente por el simulacro o el fantasma. Ni, sobre todo, por el concepto clásico de escritura.

Para traducir –última palabra de la dura prueba del signo (cf. nuestra nota 30)–, y para arriesgar un plegado en el que estaría comprendido el hundimiento deleuzeano: el excedente de escritura o, si se quiere, la escritura excediendo su concepto clásico de imagen *literaria* de la palabra, suple el simulacro en la puesta en movimiento *suplementaria* de la imagen; la imagen entonces no interioriza ya la disimilitud de sus series constituyentes (“la disparidad constituyente en *la cosa* [el subrayado es mío] que ella destituye al rango de modelo”: es así como Deleuze percibe que el simulacro pueda ser el símbolo mismo)³¹ sino exteriorizando la mera traza significativa de la *di-*

Tel Quel, 1968; recogido en *La Dissémination*, París, Ed. du Seuil, 1972; reeditado en la edición L. Brisson del *Phèdre*, París, Garnier-Flammarion, 1989, pág. 389; y *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, París, Galilée, 1987, pág. 29.

30. J. Derrida, “Épreuves d'écritures” (con motivo de la manifestación “Les Immatériaux”, 1985), recogido en el número “Derrida” de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1990, II, pág. 282 (en la entrada “Signe”).

31. Esta última cita sigue inmediatamente a la frase de Deleuze reproducida más arriba (cf. n. 27). Desarrollada en todos sus considerandos, se trata de la respuesta de-

fférance ("la posibilidad para el significante de repetirse él solo, maquinalmente [...] es decir sin que la verdad *se presente* en ninguna parte")³². Es así como a la potencia ontológica del devenir, que se afirma como ser asumiendo todo el ente fuera del mundo de la representación, sucede la virtud farmacológica de la escritura como medio alógico de las fuerzas. Ser es escribir y estar escrito en el sistema ambiguo de una lengua más vieja que los opuestos detenidos, *significados* por Platón.

El *pharmakon* es *agôn* en su indecidibilidad aneidética: él de-limita el lugar del combate entre dos repeticiones y dos escrituras, entre la inscripción viviente del *eidos* del Padre ausente repetido en el alma (anamnesis) y la escritura parricida de signos extraños a la verdad en el proceso dialéctico de su presentación (hipomnesis); una escritura que representa la ausencia, repite la repetición abierta por el parricidio declarado contra la Presencia para permitir el proferimiento de un discurso sobre el simulacro y la escritura: que repite el repitiente, según la expresión de Derrida. En la inversión de la jerarquía tradicional entre palabra y escritura, significado y significante, la desconstrucción del platonismo constituye al platonismo en *sistema textual*. El texto surge en el "juego de dos escrituras" donde "la buena no puede ser designada sino en la metáfora de la mala", siendo incluso que no se trataba de distinguir más que entre palabra y escritura.³³ El texto nace, en un mismo salto, filosófico y literario, en el punto preciso en que la escritura excede a la interpretación metafísica de la *mimesis*. "La estructura es una escritura", resume J. Derrida.³⁴ Entiéndase: un juego de escritura en el cual se juegan "al infinito sustituciones de signos".³⁵ *Una escritura en el país de la doublure*³⁶ donde "ya no hay origen simple. Pues lo reflejado se desdobra en *sí mismo* y no solamente como adición a sí de su imagen. El reflejo, la imagen [la escritura, pura representación, imagen de la palabra, *É. A.*], el doble desdoblan lo que redoblan. El origen de la especulación pasa a ser una diferencia".³⁷

leuzeana al problema planteado por nosotros al final de "El hundimiento del platonismo". Justamente en tanto "la cosa es reducida a la diferencia que la despedaza, y a todas las diferencias implicadas en éstas, por las cuales ella pasa [...] el simulacro es el símbolo mismo..." (ibíd., pág. 92). Haciéndose constar que las preguntas más retóricas no son necesariamente aquellas a las que respondió "por anticipado" el autor...

32. J. Derrida, "La pharmacie de Platon", *op. cit.*, págs. 315-316 de la edición Garnier-Flammarion.

33. Ibíd., pág. 361.

34. Ibíd., pág. 376.

35. J. Derrida, "La structure, le signe et le jeu", recogido en *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, pág. 411.

36. Según la expresión de J. Sallis, en "Doublures", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, *op. cit.*, pág. 360. La perversión de la escritura es inversión de la jerarquía palabra/escritura ("hasta el punto de que en resumidas cuentas parece que la palabra sería una imagen de la escritura", pág. 352).

37. J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, pág. 55.

Según la lectura propuesta, y éste es uno de los rincones más fascinantes de la farmacia, es posible determinar el momento en que la logografía invade el campo de la ontología platónica. En efecto, basta que sea cuestión del juego del otro en el ser para que Platón introduzca el paradigma de la escritura “en un discurso que se querría hablado en su esencia, en su verdad, y que sin embargo se escribe. Y [si Platón] escribe a partir de la muerte de Sócrates [y del parricidio del *Sofista*... É. A.], es sin duda por esta razón profunda...”³⁸ Esta nueva profundidad “reenvía” al gráfico de la suplementariedad y a la idealidad del *eidos* como a esa necesidad de la repetición de lo mismo que hace girar el movimiento –sofístico– de los significantes alrededor del significado ausente. Bastardo, el platonismo determina a su otro *deteniendo* la diferencia entre significado y significante; lo que, de Platón, será retomado por Aristóteles: una vez determinada en el significado la identidad del sentido, y el ser en el concepto, ya no queda más que reubicar al sofista del lado estructuralmente subordinado del significante. Pero, al mismo tiempo, *la unidad del sistema de esa diferencia*, “¿no es también la inseparabilidad entre la sofística y la filosofía?”.

Sin perjuicio de no sacar de esto exactamente las mismas consecuencias, cómo no estar de acuerdo con Derrida en cuanto al carácter “insostenible y absurdo” de una simple inversión (de signo) entre el significante y el significado³⁹ *si el significado último no es otro que la existencia misma del significante al que se extrapola más allá del signo: su “suplemento” o su “excedente”*. Precisamente.

Cámara oscura.

LA REPETICIÓN DE LO DIFERENTE, O ¿QUÉ PASÓ?

Acuérdese de Bloom en la farmacia...

J. Derrida, *Ulysse gramophone*

Ahora podemos apreciar la *différence* que se introdujo con relación a la interpretación deleuziana cuando, en la superficie del texto platónico, la irrupción del no ser como otro de la identidad representada del ser no *expresaba* el acontecimiento que hacía posible el lenguaje al producir (sin)sentido⁴⁰ (momento del *Cratilo*) sino en tanto *designaba* el elemento diferencial como principio alternativo de la génesis del ser en su univocidad (momento del *Timeo*). Y justamente porque “la univocidad significa que lo que sucede y

38. J. Derrida, “La pharmacie de Platon”, art. citado, pág. 379. Sobre el paradigma de la escritura en su “literalidad” platónica, cf. V. Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, París, PUF, 1947.

39. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., pág. 32, n. 9. Destruir, dice, en el límite “toda la conceptualidad ordenada alrededor del concepto de signo”.

40. Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., pág. 89: “El sinsentido es a la vez lo que no tiene sentido, pero que, como tal, se opone a la ausencia de sentido al operar la donación del sentido”.

se dice es la misma cosa”⁴¹ que la heterogénesis del Donante, en su insistencia no determinada, salvo por el centelleo mismo del afuera, rompe con lo ilimitado de la significancia⁴² designando su dominio como el efecto de un dado que habría conservado en la inmanencia de la lengua sus orígenes trascendentes. *Eventum tantum* [sólo un evento] “que excede el excedente del significante”.⁴³

Retomemos por última vez “Platón y el simulacro”, en el punto preciso en que Deleuze se encuentra a su turno con la gran carta de *Finnegans Wake*, para enfocar en la *complicatio* del *antilogos* joyceano condiciones estéticas de la inversión del platonismo. De la obra de arte como experimentación a la teoría del arte como reflexión de la experiencia real...

Tres tiempos se dejan deslindar: (a) a partir del *acoplamiento* entre series heterogéneas en una unidad que produce un “caos siempre excentrado”, (b) se produce entre las series divergentes una suerte de *resonancia interna*, como un efecto de superficie asignificante que hay que *asignar* al origen mismo del campo trascendental; (c) esta resonancia induce un *movimiento forzado* que desborda a las series y produce sentido poniendo en comunicación elementos que por sí mismos no son significantes sino “diferenciantes”. Principio de emisión de singularidad, él implica “forzosamente” un registro de *acontecimientos* ideales que forman una *historia*. Se llamará *señal* a “una estructura donde se reparten diferencias de potencial; [...] *signo* [...], a lo que fulgura entre las [...] series comunicantes”.⁴⁴ Ahora bien, en tales sistemas intensivos, de tipo señal-signo, no son las series las que dependen del significante y sus efectos, sino que la cadena significante depende del movimiento de amplitud de las series y del ascenso a la superficie de los signos asignificantes. Surgidos del proceso de señalización, ellos aplastan a los significantes tanto como a los significados, “tratando a las palabras como cosas”.⁴⁵ Pero lo esencial es que todos los fenómenos responden a las condiciones trascendentales de estos sistemas diferenciales de series inconexas y resonantes —y expresan el funcionamiento del simulacro— en la medida en que encuentran su *razón de ser* en una disimetría, en una desigualdad constitutiva que relaciona lo diferente, y lo mismo, y lo semejante, con la Diferencia como con una potencia primera⁴⁶ siempre desplazada con respecto a sí misma. En tan-

41. *Ibid.*, pág. 211.

42. Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, París, Ed. de Minuit, 1980, pág. 144: “Es lo mismo decir que el signo remite al signo al infinito, o que el conjunto infinito de los signos remite a un significante capital”. “Por eso —me encantaría deducir—, hasta se puede, en última instancia, prescindir de la noción de signo [...] Lo ilimitado de la significancia ha reemplazado al signo” (pág. 141).

43. *Ibid.*, pág. 46.

44. G. Deleuze, “Platon et le simulacre”, art. citado, pág. 301.

45. Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Édipe*, París, Éd. de Minuit, 1972, pág. 290.

46. Cf. “Platon et le simulacre”, art. citado, pág. 303: “En la inversión del platonis-

to escapan al mundo de la representación, pues, “todos los sistemas físicos son señales, todas las cualidades son signos”.⁴⁷

De este modo, una carta puede hacer que “se comuniquen todas las series del mundo en un caos-cosmos” que realiza la inversión del platonismo: “e invertir el platonismo es primero destituir las esencias para sustituir a ellas los acontecimientos como chorros de singularidad”.⁴⁸

Y el ser, como eterno retorno que hace volver la identidad inmanente del caos con el cosmos. Más allá de la repetición de *hundimiento*, una *repetición ontológica*.

Al término de esta carrera, el lenguaje, el lenguaje del mundo vuelve a la superficie. Ya no se “sustraе” en lo gráfico de una ilusión trascendental generalizada; ya no “reenvía”, como a su doble (*bajo tachadura*), a la subsunción nihilista del ser en el método. (El neokantismo es la verdad *histórica* de la “posmodernidad”).⁴⁹

La fuerza, el afuera como medio de las fuerzas; la fuerza como “experiencia pura del afuera”⁵⁰ se da por lo que ella es: más fuerte que el texto.

Pero el texto, a su vez, no sube a la superficie sin cambiar de naturaleza:

Y ahora habría que distinguir entre dos repeticiones... Pasa la noche. Por la mañana, se oyen golpes a la puerta. Parecen venir de afuera, esta vez, los golpes. Dos golpes... cuatro...

*...ese otro teatro, esos golpes desde afuera...*⁵¹

mo, es la semejanza lo que se dice de la diferencia interiorizada, y la identidad, de lo Diferente como potencia primera. Lo mismo y lo semejante ya no tienen por esencia sino el ser *simulados*, es decir, expresar el funcionamiento del simulacro”.

47. *Ibid.*, pág. 301.

48. *Logique du sens*, *ibid.*, págs. 54 y 69.

49. Este era el sentido de mi comunicación al Centro internacional de Cerisy-la-Salle, con ocasión del coloquio 1790-1990: *Le destin de la philosophie transcendante* (*Autour de la Critique de la faculté de juger*); Cf. E. Alliez, “Ontologie et méthodologie. Note (post)«critique» autour de l'idée de «post(moderne)»”, de próxima publicación.

50. Es así como M. Foucault define la fuerza nietzscheana en “La pensée du dehors”, *Critique*, 1966 (reed. Fata Morgana, 1986, pág. 27). Véase igualmente la ocurrencia nietzscheana de la experiencia como centelleo del afuera, cuando Nietzsche “descubre que toda la metafísica de Occidente está ligada no sólo a la gramática (lo que en general se adivina después de Schlegel), sino a aquellos que, teniendo el discurso, detentan el derecho a la palabra” (pág. 18). La lectura de Nietzsche determina la violencia del enfrentamiento Foucault/Derrida. Cf. M. Foucault, “Mon corps, ce papier, ce feu”, apéndice II a la reedición de *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972, en particular pág. 602; para la respuesta a la “objección” formulada por Derrida en su conferencia “*Cogito et histoire de la folie*” (retomada en *L'Écriture et la Différence*); J. Derrida, “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines” (*ibid.*, en particular págs. 410-411).

51. J. Derrida, “La pharmacie de Platon”, *in fine*.

TRÍOS*

Deleuze, Derrida, Foucault, historiadores del platonismo

Francis Wolff

Antes de examinar qué cosa opone a Derrida y Deleuze en su relación con los griegos o cómo se distinguen, conviene interrogarse sobre el género común al que pertenecen una y otra de estas relaciones. Mencionaré incluso a un tercer filósofo francés contemporáneo, poseedor también de su lectura propia de los griegos: Foucault. Perseguir este género común no perjudica la búsqueda de su irreductible diferencia, que quizá de momento podamos diferir. Me apoyaré fundamentalmente en aquellos textos de unos y otros en los que Grecia está más presente, es decir, en el Deleuze de *Diferencia y repetición* y, secundariamente, de *Lógica del sentido*, en el Derrida de la "Farmacia" y "Chôra" y en el Foucault de *El uso de los placeres*.¹

Me parece que es posible determinar este género por algunos rasgos comunes.

* El texto siguiente debe su forma (sumaria, esquemática, provocadora) a las circunstancias. Estaba destinado a introducir una discusión con J. Derrida sobre "La Grecia de Deleuze y la de Derrida". Le hemos conservado su estilo original (a excepción del título) para la publicación escrita. Nos limitamos a reagrupar en notas de pie de página las preguntas más concretas que deseáramos plantear a J. Derrida sobre "su" Grecia.

1. Citamos "La pharmacie de Platon" según la edición ahora más accesible, es decir Platón, *Phèdre*, trad. francesa de L. Brisson, seguido de "La pharmacie de Platon", de J. Derrida, París, Garnier. Flammarion, 1989; asimismo, citamos la *Logique du sens* en la edición 10/18. "Chôra" es la contribución de J. Derrida a *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, París, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1987. Otras referencias utilizadas: de Foucault, *L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984; de Deleuze, *Différence et répétition*, París, PUF, 1969; Foucault, París, Éd. de Minuit, 1986; *Pourparlers*, Minuit, 1990.

Primeramente, y como es de suponer, la Grecia de estos autores está compuesta, en los tres casos, de textos. (Hasta en Foucault hay poco espacio para las instituciones políticas o sociales de Grecia, sus producciones estéticas, su historia, etcétera.) Textos fundamentalmente teóricos, es decir, que se proponen enunciar verdades.

No es para asombrarse si estos filósofos se interesan por *estos* textos de la Grecia antigua. Pero estos textos teóricos están lejos de ser considerados por ellos, Derrida, Deleuze y Foucault, como aquello por lo que se presentan, es decir, precisamente como textos teóricos, portadores de enunciados asertóricos y que, por lo tanto, han de ser leídos, interrogados, discutidos *en su verdad*, en la verdad a la que aspiran; estos textos, lejos de que dichos filósofos los tomen como los filósofos que los escribieron querían que se los tomara, es decir, como textos verdaderos o enunciadore de verdades, son tomados por ellos como textos a interrogar en cuanto a su sentido, a leer en cuanto a lo que manifiestan a pesar de sí, en cuanto a lo que se manifiesta en ellos a pesar de ellos. En este primer carácter, la lectura de los griegos por Derrida, Deleuze y Foucault está mediada por Nietzsche.²

Lo más llamativo, además, es que en lo referente a este segundo rasgo Foucault y Derrida se encuentran más cerca el uno del otro que de Deleuze, cuya lectura es la menos "hermenéutica" de las tres, o más bien la menos "sospechosa"; como si, de los tres, él fuera el que lee más ingenuamente los textos filosóficos, según dice en algún lugar,³ el que "todavía" los lee como portadores de enunciados aceptables, animados todavía por un proceder en cierto sentido fecundo y no solamente como significativos o sintomáticos.

La Grecia de Derrida, Deleuze y Foucault se encuentra, pues, dentro de textos y no fuera de ellos: dentro de textos que tienen en mira la verdad, pero dentro de estos textos tomados a lo sumo como signos de *otra* verdad, y no como portadores de la verdad a la que ellos mismos aspiran.

A estos dos primeros rasgos comunes se les suma un tercero.

Los tres privilegian, en muchos aspectos, un corpus: la obra de Platón. Es verdad que Foucault cita a otros autores griegos (desde Jenofonte hasta Artemidoro). Es verdad que Derrida cita a veces autores *anteriores* a Platón (como si compartiera el diagnóstico que Deleuze atribuye a Nietzsche,⁴ según

2. De ahí, una primera serie de preguntas a J. Derrida. ¿No es posible leer ingenuamente a los griegos? Ingenuamente, en dos sentidos: sin la mediación de Nietzsche; y como si pudieran *decir lo verdadero* en el sentido en que *ellos* lo pretendían. ¿Qué les impide decir lo verdadero para nosotros? ¿Qué nos permite decir lo verdadero sobre ellos?

¿De qué concepto se arma su sospecha, si no tiene el de Voluntad de potencia, por ejemplo?

3. "Tal vez [Foucault] quería decir esto: que yo era el más ingenuo de los filósofos de nuestra generación" (*Pourparlers*, *op. cit.*, pág. 122).

4. *Logique du sens*, *op. cit.*, pág. 175.

el cual “después de Platón viene necesariamente una prolongada decadencia”). Es verdad que Deleuze se apoya a veces en Aristóteles o en los estoicos (que “efectúan, según él, la primera gran inversión del platonismo, la inversión radical”,⁵ asumiendo los cuerpos con sus estados todos los caracteres de la sustancia y de la causa, mientras que los de la Idea caen del lado de los efectos de superficie). Pero para los tres, Derrida, Deleuze y Foucault, la gran referencia es Platón, o el platonismo; incluso cuando no se trata de Platón, todavía se trata de él, pues todo se presenta como si cualquier texto que no fuese de Platón e incluso cualquier texto de Platón también, *al mismo tiempo que hablara de sí mismo mantuviera necesariamente una relación secreta con el platonismo, relación que justamente convendría poner al descubierto. ¿Por qué?* Esto es lo que los rasgos comunes siguientes permitirán tal vez aclarar.

En el texto platónico tomado como signo o síntoma, ¿qué descubren, en efecto, los tres? Las marcas, los signos, los residuos de un acontecimiento histórico mucho más vasto, infinitamente más abarcador e importante que aquel por el cual Platón se inscribe en la historia de Grecia o incluso en la historia de la filosofía.

Porque los tres aceptan el mismo presupuesto según el cual la filosofía, y particularmente la filosofía griega, no sólo *está en* la historia, no sólo *tiene* una historia (en el sentido de que existe una disciplina universitaria llamada “historia de la filosofía” dedicada a estudiar las doctrinas del pasado), sino que *es* una historia, en el sentido estricto de que puede inscribirse en un relato cuyo primer capítulo sería “esto empieza con Platón”, y del que el último sería que el platonismo se acaba o, mejor dicho, viene de acabarse hoy, ayer, al invertirse. Vemos despuntar así, en ellos tres, un segundo e incluso un tercer motivo nietzscheano: no solamente Derrida y Deleuze indagan, cada uno a su modo, en el sentido y alcance de esta inversión del platonismo, sino que ellos tres, Deleuze Derrida Foucault, postulan por una parte que el platonismo está terminado (sea para tomar nota de este fin, sea para contribuir a realizarlo) y postulan al mismo tiempo que es nuestra ubicación en la historia y en esa historia lo que nos permite hacer su historia y hasta nos condena a no poder hacer ninguna otra cosa. Habiéndolo perdido todo por la historia, no nos queda más que ella. La tarea actual del pensamiento (y esto es aún más verdadero, nuevamente, en Derrida y Foucault que en Deleuze) nos autoriza, a nosotros, que somos contemporáneos de este acontecimiento, el fin del platonismo, a comprender el sentido del platonismo, a medir el alcance y la significación de su *advenimiento en el texto de Platón*, en lugar de sufrir pasivamente los efectos del acontecimiento o de querer negar sus consecuencias: por ejemplo, seguir haciendo ingenuamente las preguntas surgidas de la voluntad de verdad platónica. En síntesis, estamos históricamente condenados a la historia, como decía Foucault, y por nuestra parte agregaríamos: la historia nos condena a la historia del platonismo (incluso en el texto de Platón) y hasta no nos autoriza, en un sentido, más que a esta empresa

5. *Ibíd.*, pág. 15.

(desconstructiva, genealógica) que saca a relucir su sentido. Así pues, romper con el platonismo es hacer, en Platón, la prueba de la superación de la cuestión, ella misma platónica, de la verdad tal como los filósofos la plantean (“¿qué verdades hay en el texto de Platón?”) y correlativamente tal como los historiadores de la filosofía la plantean (¿qué dice *verdaderamente* el texto de Platón?”); lo que equivale a plantear la cuestión del sentido histórico del platonismo. Romper con el platonismo es, en primer lugar, romper en el propio platonismo con toda cuestión que todavía sea a su vez platónica.

Desde este punto de vista, Derrida y Foucault están, también aquí, más cerca el uno del otro que de Deleuze, quien siempre confesó sus reticencias frente a estas historias de historia, de “fin de la metafísica”. Como lo dice repetidamente en una fórmula significativa: “Nunca hice un drama por ello”.⁶

De esta comunidad de intención que consiste en tomar el texto de Platón por objeto en tanto que en él se inaugura, en tanto que en él nace toda una historia que se llamará provisionalmente historia de la metafísica, se deduce un proceder común a ellos tres, Deleuze Derrida Foucault, pero propio sobre todo de Derrida y Foucault, decidida y muy frecuentemente próximos en su relación con los griegos. Este proceder consiste en rastrear en el corpus platónico las huellas de ese acontecimiento capital; en concentrar gradualmente la lupa genealógica sobre un diálogo, un texto, una página, una frase que traiciona mejor que otra, donde se juega más que en otra parte, que expresa por sí sola el acto de nacimiento de esa voluntad de verdad que lleva el nombre de platonismo, del que somos todavía tributarios y que es, tanto para uno como para el otro, el nombre de una estructura constante de pensamiento y no de una doctrina (Derrida define el platonismo como “la estructura dominante de la historia de la metafísica”,⁷ y Deleuze confirma: “Es correcto definir la metafísica por el platonismo”, aunque “sea insuficiente definir el platonismo por la distinción de la esencia y la apariencia”).⁸ Se habrá reconocido en este proceder el método seguido por Heidegger en *Platons Lehre von der Wahrheit*, al esforzarse por localizar el momento, el lugar en el texto platónico en que, por así decirlo, toda la historia de Occidente da un vuelco, puesto que “el pensamiento de Platón obedece a un cambio referido a la esencia de la verdad”,⁹ que, de no-velamiento, pasa a significar el acuerdo de la representación pensante y la cosa, “acontecimiento que [Platón] no men-

6. “Nunca fui afectado por la superación de la metafísica o la muerte de la filosofía, y de la renuncia al todo, al Uno, al sujeto, nunca hice un drama”, *Pourparlers*, op. cit., pág. 122.

Otra pregunta a J. Derrida sería, entonces, la siguiente: ¿La desconstrucción consiste en “hacer un drama por ello”, en todos los sentidos de la expresión?

7. “Pharmacie”, op. cit., pág. 361.

8. *Différence et répétition*, op. cit., pág. 340.

9. “La doctrine de Platon sur la vérité”, trad. francesa de A. Préau, en *Questions II*, París, Gallimard, pág. 136.

cional, a saber: que la *idea* puede más que la *alētheia*”, pero que su texto corrobora; y el foco se cierra sobre el texto de la caverna y poco a poco sobre 517 c 4 (*autē kuria alētheian kai noun paraskhomenē*).¹⁰ Momento crucial en el que “la *alētheia* cede al yugo de la Idea”.¹¹

Igual proceder, y objeto semejante (pero ¿es solamente una semejanza?), en Foucault y Derrida.

Ocupémonos de Derrida. En la “Farmacia”, será en el *Fedro* donde se investigará el modo como la escritura se presentó a Platón como “suplemento de suplemento, signifiante de un signifiante, representante de un representante”, y después de Platón “a toda la filosofía que se constituye como tal en este gesto”.¹² La oposición entre *mnēmē* y *hupomnēsis* “que, según Derrida, forma cuerpo con todas las oposiciones estructurales del platonismo”,¹³ “es algo así como la *decisión* capital de la filosofía, aquella por la cual ésta se instituye, se mantiene y conserva su fondo adverso”. Todo el resto del texto y todos los otros textos se determinan, son situados por esta sola *decisión*,¹⁴ la que, de Platón, es ubicable precisamente en el *Fedro*; particularmente en 275 a 5: *oukoun mnēmēs alla hupomnēseos pharmakon eures*,¹⁵ decisión que divide a la historia en un antes y un después.¹⁶

Volvámonos ahora hacia Foucault. En el capítulo 5 de *El uso de los placeres*, Foucault se esfuerza por ubicar en el texto de Platón (sobre todo *Banquete* y *Fedro*) un “pasaje” e incluso una conmoción radical que haga tambalear el antiguo sistema moral de los *aphrodisia*.¹⁷ Con la exigencia filosófica de la primacía de la verdad Platón redefine toda la erótica anterior y, de manera más general, toda la moral de la “estética de la existencia”: para hacerlo, introduce el interrogante nuevo, el de la esencia del amor (que se encuentra en *Banquete*, 201d: *tis estin ho Eros kai poios ti*),¹⁸ y rompe con la disimetría de los compañeros de la relación erótica al introducir la idea de convergencia del amor, gesto ubicable en *Fedro* 256a, en la frase: “El enamorado echa los brazos en torno de su amante y le da besos”, a propósito de la cual Foucault apunta: “Este momento es importante: a diferencia de lo que sucede [es decir, sucedía] en el arte de cortejar, la dialéctica de amor requiere aquí en los

10. L. Robin traduce: “Siendo ella misma [la naturaleza del Bien] soberana [en lo inteligible], dispensadora de verdad e inteligencia” (Gallimard).

11. Heidegger, *Questions II*, op. cit., pág. 152.

12. “Pharmacie”, op. cit., pág. 313.

13. *Ibid.*, pág. 315.

14. Término retomado en *ibid.*, págs. 320, 322, 334.

15. “Así pues, has encontrado el remedio, no de la memoria, sino de la rememoración” (traducción francesa de L. Brisson).

16. Véase “Pharmacie”, op. cit., págs. 319-320.

17. *L’Usage des plaisirs*, op. cit., pág. 267.

18. Hay que explicar “respecto de Amor quién es y cuál es su naturaleza” (traducción francesa de L. Robin).

dos amantes dos movimientos exactamente semejantes; el amor es el mismo, puesto que es, tanto para uno como para otro, el movimiento mismo que los conduce a lo verdadero".¹⁹ Ahora bien, se trata en estos textos de Platón nada menos que del nacimiento de *nuestra* moral, es decir, de nuestra relación con la verdad, pues Platón "abre [aquí] cuestiones cuya importancia será muy grande para la transformación de esta ética en una moral del renacimiento y para la instauración de una hermenéutica del deseo".²⁰ En síntesis, el texto de Platón pone una vez más de manifiesto un acontecimiento histórico considerable, y al mismo tiempo lo produce: el surgimiento, en la moral, del problema *de la verdad como rectitud del discurso*.

Hay demasiadas analogías entre los tres desarrollos, el de Heidegger, Derrida y Foucault, para que no nos veamos tentados de preguntarnos si no hablan los tres de la misma cosa.²¹

Paso al rasgo siguiente, que es común a la vez a Foucault, Deleuze y Derrida.

Se trata de la *inestabilidad del propio texto de Platón con respecto al platonismo que en él se inaugura*. Platón, en efecto, por abrir cuestiones y oposiciones conceptuales históricamente decisivas, inaugura y rompe, todo al mismo tiempo, y ello no sin oscilaciones, ambigüedades y conflictos —entre el propio platonismo y su otro— que dejan su huella en el texto.

Veamos qué ocurre en Derrida. Así como Heidegger²² no se cansa de decir que Platón está obligado, por decirlo así, a sostener todavía la antigua verdad, la verdad como carácter del ente, Derrida, en la "Farmacia", no se cansa de señalar que el gesto por el que, en Platón, la filosofía y la dialéctica se determinan determinando a su otro, sufre permanentemente la ambigüedad de la palabra que le sirve de puente, el *pharmakon* (veneno-remedio, exterioridad/interioridad), y quizá también de la propia *khōra*²³ (lugar/materia, continente/contenido), "exterioridad de la escritura y poder de penetración maléfica".²⁴ De ahí las contradicciones, o más bien las vacilaciones, las denegaciones que presenta el texto de Platón. (Cabe aquí la referencia al caldero freu-

19. *L'Usage des plaisirs*, op. cit., págs. 263-264.

20. *Ibid.*, pág. 252.

21. Otra serie (masiva) de preguntas que formulo a J. Derrida: ¿qué decir de la mediación heideggeriana a los textos griegos? ¿Qué cosa la distingue de la mediación nietzscheana en lo que atañe a la cuestión de la verdad (la de esos textos) y por consiguiente de la sospecha (la nuestra, la suya)? El Acontecimiento que Heidegger encuentra en el texto de Platón, ¿es el mismo que el que constituye el motor (y el fin) de su trabajo deconstructivo sobre el texto de Platón?

22. "La doctrine de Platon sur la vérité", art. citado, pág. 154.

23. Transliteramos como J. Derrida en su título la palabra griega χώρα (*khōra*).

24. "Pharmacie", pág. 314.

diano, ese que estaba nuevo cuando te lo devolví, que por otra parte ya estaba agujereado cuando me lo prestaste y que por otra no me prestaste nunca.) “La esencia del *pharmakon* es no tener esencia estable”;²⁵ “el *pharmakon* es ambivalente por constituir el medio en el que se oponen los opuestos; el movimiento y el juego que los relacionan entre sí los invierten y los hacen pasar uno dentro de otro (alma/cuerpo, bien/mal, adentro/afuera, memoria/olvido, habla/escritura)”.²⁶

Lo mismo en Foucault. Platón se encuentra en una posición inestable porque rompe, mediante la filosofía (y mediante la ascesis de la verdad que ella supone), con el sistema moral anterior (la moral de los *aphrodisia* fundada en una dietética, una económica y una erótica),²⁷ pero al mismo tiempo da el punto final a este sistema y a la austeridad que le es propia. Así pues, según Foucault, la cuestión de la verdad es colocada finalmente por Platón en una posición inestable, como la última piedra de un edificio que al mismo tiempo ella hace desplomarse. Esto es lo que señala Deleuze a propósito del Platón de Foucault, que “se atiene al cuerpo y al placer según el primer pliegue”, el de la sustancia ética, “pero se eleva al deseo según el tercero al replegar la verdad sobre el amante, al despejar un nuevo proceso de subjetivación que conduce a un sujeto deseante”.²⁸ También aquí, pues, todo se presenta como si el antagonismo del platonismo y su otro se jugara primero en el texto del propio Platón.

Pero esto es lo que no se cansa de decir el mismo Deleuze, quien ve en Platón la primera inversión del platonismo. Tanto en *Lógica del sentido* como en *Diferencia y repetición*, señala, a propósito del *simulacro*, que “éste no es una copia falsa, sino que pone en cuestión hasta las nociones de copia y de modelo”, es decir, los propios conceptos que constituyen al platonismo; ello hasta el punto de que “Platón es el primero en indicar esta dirección de la inversión del platonismo”.²⁹ Por lo tanto, si el platonismo consiste en “asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros”,³⁰ con Platón, sin embargo, “la salida es todavía dudosa”,³¹ las pruebas son diversas: del lado del Uno, de la identidad, del lado de la metafísica de la representación, está el modelo de la reconocimiento, presente efectivamente en Platón; está también ese objeto del pensamiento puro que es “el contrario separado”.³² la grandeza que no es otra cosa que grande, la pequeñez que no es otra cosa que pequeña, en suma,

25. *Ibíd.*, págs. 333-334.

26. *Ibíd.*, pág. 335.

27. Véanse los capítulos 2, 3 y 4 de *El uso de los placeres*, centrados en esta moral, en oposición al capítulo 5 centrado en la apertura platónica.

28. *Foucault, op. cit.*, pág. 112.

29. *Logique du sens, op. cit.*, pág. 350.

30. *Ibíd.*, pág. 351.

31. *Différence et répétition, op. cit.*, pág. 83.

32. *Ibíd.*, pág. 185.

la forma de la Identidad real; Platón, entonces, es en un sentido “el primero en erigir la imagen dogmática y moralizante del pensamiento”³³ que corrientemente se asocia al platonismo. Pero al mismo tiempo, por otro lado, está el método de la división: “lo que el platonismo tiene de irremplazable” es que “la dialéctica de la diferencia tiene un método que le es propio –la división”–,³⁴ puesto que en la división no se trata de *identificar* sino de autenticificar, de “seleccionar a los pretendientes y distinguir la cosa de sus simulacros”;³⁵ está también la reminiscencia, también ella ambigua, ciertamente, puesto que rompe en apariencia con el modelo de la reconocimiento,³⁶ y puesto que introduce (por oposición al concepto cartesiano de lo innato) “el tiempo, la duración del tiempo en el pensamiento como tal”, y establece “una opacidad propia del pensamiento”; pero al mismo tiempo “todavía se supone que el pensamiento tiene una buena naturaleza, una resplandeciente claridad... La reminiscencia es todavía un refugio para el modelo de la reconocimiento”.³⁷

[Apuntemos estos curiosos “todavía” en el texto de Deleuze, que van a contrapelo de un “todavía” cronológico, ya que traicionan en el fondo lo que en Platón es todavía... platónico y no es todavía... inversión del platonismo.]

Pero la más marcada ambigüedad del texto platónico se encuentra, según Deleuze, en el objeto que Platón asigna al pensamiento y que también se encuentra –francamente, ¿es una casualidad?–, en *República VII*, como el texto de la caverna y en el cual Deleuze ve, me parece, lo que podríamos llamar a la vez *el texto fundador del platonismo y de su inversión*. Se trata de aquel texto de 523c *sq.* donde Platón opone los objetos sensibles que no incitan al pensamiento (por ejemplo, un dedo) a los que incitan a él (por ejemplo, las cualidades sensibles de los dedos): como señala Deleuze, “la coexistencia de los contrarios [...] constituye el signo o el punto de partida de aquello que fuerza a pensar”;³⁸ pero al mismo tiempo “el pensamiento puro no puede ni debe pensar más que la Identidad”, y Platón subordina el ejercicio superior o trascendente de las facultades que descubre “a las formas de *oposición* en lo sensible, de *similitud* en la reminiscencia [...], de *analogía* en el bien”; en síntesis, a tres figuras de lo Mismo. Por eso se puede decir que Platón al mismo tiempo “prepara el mundo de la representación, opera una primera distribución de sus elementos y cubre ya el ejercicio del pensamiento con una imagen dogmática que lo presupone y lo traiciona”;³⁹ la misma ambigüedad en el *Teeteto* según Deleuze, que es en un sentido la primera gran teoría dogmática “del sentido común, de la reconocimiento y de la representación, y del

33. *Ibíd.*

34. *Ibíd.*, pág. 83.

35. *Ibíd.*, pág. 84.

36. *Ibíd.*, pág. 184.

37. *Ibíd.*, pág. 185.

38. *Ibíd.*, pág. 184.

39. *Ibíd.*, pág. 186.

error como correlato. Pero la aporía de la diferencia muestra su fracaso desde el origen y la necesidad de buscar una doctrina del pensamiento en una dirección completamente distinta”.⁴⁰ De ahí el hecho de que Platón no esté aún del todo en el platonismo, si podemos expresarnos así, y de que, en este sentido, Aristóteles sea el primer platónico; “las instancias de lo Mismo, lo Semejante, lo Análogo, lo Opuesto no se distribuyen todavía en Platón como lo harán en el mundo desplegado de la representación (a partir de Aristóteles). Platón inaugura, inicia, porque avanza por una teoría de la Idea que va a hacer posible el despliegue de la representación”.⁴¹ Y en la misma página Deleuze agrega, con un vocabulario a la vez foucaulteano y derrideano: “Del mundo platónico al mundo de la representación se produjo un deslizamiento (de ahí que nuevamente pudiéramos representar a Platón, desde el principio, en la encrucijada de una decisión)”. Como se sabe, esta decisión hará que la idea caiga en el concepto, la división en el silogismo y, finalmente, el platonismo en Aristóteles.

El último punto común lo es, ante todo, a Deleuze y Derrida. Para uno y otro la ambigüedad del platonismo consiste en ser lugar de una decisión histórica, lugar en el que todo y lo inverso son todavía y ya posibles (aquí, el “todavía” equivale a un “ya” y el “ya no” a un “no todavía”, si, como escribe Derrida, en muchos aspectos estamos “hoy en la víspera del platonismo”).⁴² Por esa razón, la originalidad de las lecturas derrideana y deleuzeana de Platón, y un nuevo y curioso punto común entre ellas, está en que, lejos de hacer de Platón el pensador dualista al que frecuentemente se lo redujo (lo sensible y lo inteligible, el alma y el cuerpo, la esencia y la apariencia, la realidad y la copia), uno y otro hacen de él un pensador de la *tríada*: en lo cual estriba toda la ambivalencia histórica de Platón y toda la ambigüedad del texto platónico.

En Deleuze se trata de la tríada “modelo/copia/simulacro”, tríada que, referida al método de división, pasa a ser “el fundamento/el objeto de la pretensión/el pretendiente”, o incluso “el padre/la hija/el prometido”. Toda la ambigüedad del platonismo viene de que en vez de una oposición simple (Idea/imagen) “la distinción se desplaza entre dos especies de imágenes. Las copias son segundos poseedores, pretendientes legítimos, garantizados por la semejanza; los simulacros están contruidos, como los pretendientes, sobre una disimilitud, implicando una perversión, un desvío esencial”.⁴³ Deleuze mismo observa, en la nota 2 del apéndice a la *Lógica del sentido* centrado en Platón, que Derrida encontró la misma tríada en el *Fedro*: “el padre del *logos*, el *logos* mismo, la escritura”. Vayamos, en efecto, a la octava parte de la “Farmacia”, “La herencia del *Pharmakon*: la escena de familia”, donde la escritura aparece, por oposición al *logos*, como “el hijo miserable”, “el fue-

40. *Ibíd.*, pág. 194.

41. *Ibíd.*, pág. 341.

42. “Pharmacie”, pág. 310.

43. *Logique du sens*, pág. 350.

ra de la ley, el hijo perdido",⁴⁴ "huérfano o parricida moribundo",⁴⁵ hermano de un hermano legítimo.⁴⁶

Más interesante, y en todo caso menos conocido, me parece otro trío familiar, el del *Timeo*, que Derrida procuró examinar en "*Chôra*". Primeramente, *chôra* aparece definida negativamente por no poder encontrar sitio en los pares que comprenden no obstante a la totalidad de los seres (sensible/inteligible, visible/invisible) y, en consecuencia, por no poder ser considerada por un discurso que también escapa a las oposiciones paralelas *muthos/logos* e incluso metafórico/propio. *Chôra* es el *tertium quid* que no puede ser dicho más que según un tercer dicho.⁴⁷ "Recorrido a medias el ciclo [el ciclo del saber que recorre la cosmogonía del *Timeo*], ¿el discurso sobre *chôra* abre, entre lo sensible y lo inteligible, no perteneciente ni al uno ni al otro y por lo tanto no perteneciente al cosmos como dios sensible ni al dios inteligible, un espacio aparentemente vacío [...] una boca abierta, un abismo, un precipicio?"⁴⁸ Sabemos que Platón escribe: "Conviene comparar el receptáculo con una madre, el paradigma con un padre y la naturaleza intermedia entre ambos con un niño" (50d); pero Derrida comenta: "Sin embargo, recorriendo esta otra figura y aunque ya no ocupe el lugar de la nodriza sino el de la madre, *chôra* no forma pareja con el padre, dicho de otro modo, con el modelo paradigmático. Tercer género (48e), no pertenece a un par de opuestos, por ejemplo el que el paradigma inteligible forma con el devenir sensible y que se parece más bien a un par padre/hijo...".⁴⁹ "En el par, fuera del par, ya no podemos considerar como un origen a esta extraña madre que da lugar sin engendrar. Pre-originaria, antes y fuera de toda generación." Paralelamente, lo mismo sucede con el discurso sobre *chôra*: "El discurso sobre *chôra* desempeña para la filosofía un papel análogo al que cumple la propia *chôra* para aquello de lo que habla la filosofía, esto es, el cosmos formado o informado según el paradigma". Y, más adelante: "La filosofía no puede hablar filosóficamente de lo que se parece a su «madre», su «nodriza», su «receptáculo» o su «portasello». Como tal, no habla más que del padre y del hijo, como si el padre lo engendrara él solo."⁵⁰

Es evidentemente tentador ver en estas tríadas, en estos tres tríos familiares que Deleuze y Derrida encuentran en el platonismo, la manera en que piensan ellos su propia relación con Platón, el padre. Deleuze utiliza, en efec-

44. "Pharmacie", pág. 356.

45. *Ibíd.*, pág. 359.

46. *Ibíd.*, pág. 360.

47. Sobre este desplazamiento metonímico de los géneros de seres a los géneros de discursos que hablan de ellos, véase "*Chôra*", págs. 266-267.

48. "*Chôra*", págs. 275-276.

49. *Ibíd.*, pág. 291.

50. *Ibíd.*, pág. 292.

to, la tríada platónica (modelo/copia/simulacro) a la vez para mostrar la ambigüedad del platonismo, que no se agota en la oposición del padre y del hijo, del modelo y de la copia (figuras de la identidad), y para mostrar que la necesidad de la diferencia como tal está presente ya en el texto de Platón en el lugar del simulacro. Pero no se cansa de recordar que la herencia filosófica “legítima” de Platón será el platonismo, es decir, la metafísica de la representación, que era en cierto modo su copia, presente ya en Aristóteles, pero esta vez con exclusión de cualquier tercer género; paralelamente, invertir el platonismo es “hacer subir los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias”.⁵¹ Así pues, lo que Deleuze descubre en Platón es su propia relación con Platón; Platón está en posición de padre fundador, de modelo; en posición de hijo legítimo, de copia, la metafísica de la representación; en otras palabras, el platonismo, es decir, toda la filosofía a partir del mismo Platón; y en posición de hijo bastardo, de simulacro, cuyos derechos habría que hacer prevalecer contra las copias, la filosofía de la diferencia, Deleuze mismo, hijo de Platón como todo el mundo (¿cómo no serlo?), pero invirtiendo el platonismo en un movimiento parricida ya en potencia en el propio Platón.

Lo mismo puede decirse de Derrida, o al menos es una pregunta que se le puede hacer. En su primera tríada (padre del *logos*/logos/escritura), ¿no piensa él su propia posición, por un lado con respecto a Platón, el *padre*, y por el otro con respecto a la filosofía, es decir, la metafísica onto-logocéntrica, el *hijo* legítimo de Platón, el platonismo? ¿Acaso al intentar definir el lugar inestable, contradictorio, ambivalente de la escritura en el escenario de la filosofía y de la historia, no es su propio lugar, el de Derrida, lo que intentaba pensar en relación, por supuesto, con la metafísica, pero intentando *inscribirlo también en el propio platonismo*?

Esto es más claro aún para lo que atañe a la segunda tríada, y me parece que Derrida se propone definir su propio lugar cuando intenta determinar el de *chôra*, el cual, lo sabemos, justamente no puede ser determinado pues desborda, como si fuera la condición de éstas, toda tentativa de inscripción y de determinación. ¿No es su propia escritura lo que está en juego en lo que escribe de lo que escribe Platón sobre *chôra*, discurso sobre *chôra* que se define justamente por no poder ser definido, ni sensible ni inteligible, ni *muthos* ni *logos*, a semejanza de los textos de Derrida, ni metafórico ni propio, como lo es su propio uso de las palabras, sino anterior a estas oposiciones y en cierto modo haciéndolas posibles?

Y la mejor prueba de que Derrida se piensa, sin decirlo, o al menos sin escribirlo, en el lugar de *chôra* entre lo sensible y lo inteligible, es decir, en el lugar de un tercer género de seres y discursos —entre lo inteligible, es decir la filosofía, hija de Platón, es decir el *logos* o incluso el propio platonismo, y lo sensible, el *muthos*—, es lo que él dice de la filosofía misma en su relación con el platonismo, y también en su relación con su inversión, por cuanto, al igual que Deleuze, Derrida piensa que esta inversión es un movimiento del

51. *Logique du sens*, pág. 357.

texto de Platón. “¿Deberíamos evitar entonces hablar de la filosofía de Platón, de la ontología de Platón y hasta del platonismo? De ninguna manera, y sin duda no sería ningún error de principio hacerlo, solamente una inevitable *abstracción*. Una vez que esta abstracción haya sido sobreinvertida y desplegada, se la extenderá por encima de todos los pliegues del texto, de sus astucias, sobredeterminaciones, reservas que ella vendrá a cubrir y a disimular. Se llamará a esto platonismo o filosofía de Platón, lo cual no es ni arbitrario ni ilegítimo por cuanto se encomienda uno a una cierta fuerza de abstracción tética obrante en el heterogéneo texto de Platón.”⁵² Y, más adelante: “El platonismo no es solamente un ejemplo de este movimiento, el primero «en» toda la historia de la filosofía. Él lo rige, él rige toda esta historia. Como tal, una filosofía será entonces siempre platónica”.⁵³

Así pues, finalmente vemos que la cuestión de la relación de Derrida con los griegos equivale a la de Derrida con el platonismo y por lo tanto a la de Derrida con la filosofía en sí. Pero, finalmente, plantearle esta cuestión a J. Derrida equivaldría a pedirle que se defina, lo cual es, en verdad, la demanda más tonta que se le pueda hacer a un pensador.

52. “*Chôra*”, págs. 287-288.

53. *Ibíd.*, pág. 288.

COMENTARIOS

Gilles Deleuze

Los dos textos, el de Éric Alliez y el de Francis Wolff, cada cual con su método y su tono, apuntan a lo esencial: el platonismo interpretado como doctrina selectiva, selección de los pretendientes, de los rivales. Todas las cosas o todos los seres pretenden ciertas cualidades. Se trata de juzgar la procedencia o la legitimidad de las pretensiones. La Idea es postulada por Platón como lo primero que posee una cualidad; ella permitirá, a través de ciertas pruebas, determinar lo segundo que posee la cualidad, lo tercero, etcétera, según la naturaleza de la participación. El pretendiente legítimo es el que posee en segundo lugar, aquel cuya pretensión está garantizada por la Idea. El platonismo es la odisea filosófica que se continuará en el neoplatonismo. Ahora bien, él enfrenta como su enemiga a la sofística, pero también como su límite y su doble: porque pretende todo o cualquier cosa, el sofista corre el gran riesgo de embrollar la selección, de pervertirla.

Wolff hace una observación muy interesante: esta interpretación invoca textos, pero no se apoya explícitamente en caracteres de la civilización y la sociedad griegas. Parece no obstante cosa fácil, y es lo que actualmente más me interesa. Las sociedades griegas, las ciudades, aun en el caso de las tiranías, al recusar toda trascendencia imperial bárbara forman campos de inmanencia. Son sociedades de "amigos", es decir de rivales, cuyas pretensiones se ejercen en los terrenos más diversos: amor, atletismo, política, magistraturas. Así, pues, ellas dan una gran importancia a la opinión. Lo vemos particularmente en el caso de Atenas y su democracia: autoctonía, *philia* y *doxa* son los tres rasgos fundamentales. Son quizá las condiciones para un nacimiento y un desarrollo de la filosofía, condiciones que se efectuarán de otra manera en las sociedades occidentales ulteriores. La filosofía puede criticar, en espíritu, estos rasgos, superarlos, corregirlos, etcétera, que lo mis-

mo se medirá por ellos. El filósofo presume de integrar un orden inmanente al cosmos, como lo mostró Vernant. Se presenta como el amigo de la sabiduría (y no como un sabio a la manera occidental). Se atribuye la tarea de "rectificar" la opinión de los hombres.

Lo que Platón reprocha a la democracia ateniense es que en ella todo el mundo pretende lo que fuere. Según él, es cuestión de restaurar nuevos criterios de selección entre rivales. Tendrá que erigir un nuevo tipo de trascendencia, diferente de la trascendencia imperial o mítica (aunque Platón se sirva del mito dándole una función muy especial), capaz de ejercerse en un campo de inmanencia: tal es el sentido de la teoría de las Ideas. El regalo envenenado del platonismo es haber introducido la trascendencia en filosofía, haber dado a la trascendencia un sentido filosófico plausible. Esta empresa chocará con múltiples paradojas y aporías, que afectarán precisamente al estatuto de la *doxa* en Platón (el *Teeteto*), a la naturaleza de la amistad y del amor (el *Banquete*), a la irreductibilidad de una inmanencia de la tierra (el *Timeo*). Toda reacción contra el platonismo es una restauración de la inmanencia en su plena extensión. El problema es saber si una reacción semejante abandona todo proyecto de selección de rivales o si establece, por el contrario, como creía Nietzsche, métodos de selección completamente distintos (eterno retorno). Tal vez sólo las filosofías de la pura inmanencia escapan al platonismo de los estoicos, a Spinoza y Nietzsche.

"NOS-OTROS GRIEGOS"*

Jacques Derrida

No conservo ninguna memoria de las observaciones que aventuré, hace largos meses, después de las bellas conferencias de Éric Alliez y Francis Wolff. Esas observaciones no eran respuestas, no merecían, por cierto, que se las recordara por sí mismas, sino únicamente por la gratitud admirativa que las inspiraba. Esta no ha hecho más que crecer con la lectura, esta vez, de los dos textos. Sin confiar en mi recuerdo, pues, intentaré no obstante dar a las modestas reflexiones que siguen el aire, la brevedad, el ritmo que habrían debido tener si hubiesen sido improvisadas al final de una sesión de coloquio.

Ateniéndome en un principio a la más pobre generalidad, reconozco sin vueltas que siempre sentí que mi relación "con los griegos", o con algo así como "Grecia", era ingenua o inculta, gravemente limitada por la incompetencia filológica e histórica. Esta inquietud alimentó siempre otra, sin duda más radical, y que en el fondo tal vez tengo dificultad para distinguir de la primera. Hablaré de ella dentro de un momento, y concierne nada menos que a la identidad de un referente que propiamente recibe el nombre de "el griego", "los griegos" o "Grecia". Cada vez que me arriesgo a hablar de cosas así llamadas "griegas" (y de otras cosas también, por supuesto, pero particularmente en este caso), tiemblo al pensar en las lecturas que pueden hacer de

* El título original francés, "Nous autres Grecs", encierra un juego de palabras. Literalmente "Nosotros otros griegos", debe tenerse en cuenta que cabe también traducirlo por "nosotros los griegos". En la traducción hemos optado por crear la forma "Nos-otros", que, aun siendo un tanto forzada, apuntaría en la misma dirección que el deliberado equívoco del título francés. [T.]

ello los expertos legítimos, que a menudo llamo por su nombre y a veces son, en Francia, nombres de amigos. Desde luego, sabemos que esta incultura inconfesable, pero confesa, nunca es, ay, pura, nunca es natural, salvaje o entera: sigue aún expuesta a la “cultura”, es decir, a representaciones convencionales y heredadas, a traducciones corrientes, a sedimentaciones institucionales, a la enseñanza, a la circulación de interpretaciones dominantes, dogmáticas y tenidas por obvias. (Dicho sea al pasar, estos dispositivos hermenéuticos dominantes pueden ser a veces de estilo crítico y hasta “deconstructivo”, y tal vez he recelado de ellos un poco más de lo que reconocen Alliez y Wolff: pienso evidentemente en Nietzsche, Heidegger o Freud, y precisamente en cuanto a la cosa llamada griega, si la hay. Para con estos tres me mostré más receloso o infiel –regularmente, sistemáticamente– de lo que podría creerse escuchando a Alliez o Wolff. Pero seguramente volveré sobre esto.)

Así pues, al sentimiento (fundado, ay) de mi incompetencia, se le suma una inquietud crítica y sin duda interesada en cuanto a la competencia misma, en cuanto a la manera en que ella se forma, los presupuestos, los recortes, las disciplinas que la instituyen. Encontraríamos signos de esta paradoja (¿es una paradoja?) en cada uno de los textos que he orientado hacia “los griegos”. No puedo ni quiero hacer ahora el inventario de esos textos, pero si dichos signos se cruzan en algún lugar –habría que decir en algún no lugar, en algún proceso de *dislocación*–, será “allí” donde ya no hay seguridad en cuanto al *horizonte* de la cosa griega misma, de lo que le da lugar y la abre, delimitándola: ni como lugar o sistema de lengua, ni como lugar político-geográfico, ni como figura espiritual (“Husserl”) o historial (“Heidegger”). Sin hablar de los lugares que se da en identificar con el nombre de corpus o sistema (“Platón” o “Aristóteles”, por ejemplo). Cada uno de los ensayos a los que se refirieron Alliez y Wolff lo evidenciaría,¹ y también otros que, como comprendo perfectamente, en estas condiciones ellos no pudieron tomar en cuenta.² Y más aún los ensayos (casi todos, esta vez) que, sin hacer de las co-

1. No se trata solamente del otro egipcio al que se alude corrientemente en ciertos puntos a mi juicio necesarios de estos textos, sino, de manera más general, de una efracción del otro, del completamente otro, que fuerza los límites de la identificación y la relación consigo mismo de la lengua, del corpus, del sistema. Se trata entonces de localizar las huellas de esta intrusión (trauma, inclusión de lo excluido, introyección, incorporación, duelo, etcétera) más bien que de definir alguna esencia o identidad del “griego” consigo mismo, la verdad originaria de una lengua, de un corpus o de un sistema. Cf. por ejemplo “La pharmacie de Platon”, en *La dissémination*, págs. 146-153 y *passim*, “*Chôra*”, págs. 283, 288, 291-295. Sobre “*Chôra*”, y a este respecto, me permito recomendar también “Comment ne pas parler”, en *Psyché...*, París, Galilée, 1987, pág. 562 sq. Para expresar en dos palabras la clave de estas tentativas, se trataría de saber si en qué, hasta qué punto *pharmakon* y *khôra*, por ejemplo, son (1) “en” (2) “Platón” (3) “palabras griegas” (4) que designan “cosas (significaciones o realidades) griegas”.

2. No vaya a verse aquí una sombra de lamentación o menos aún de reproche. Alliez y Wolff propusieron una lectura demasiado atenta y generosa de los textos que citaron

sas "griegas" su tema principal, no pueden dejar de enfrentarse, directamente o no, con la "cuestión griega". Indudablemente, yo tengo "mis griegos" ("A cada cual según sus griegos"; Eric Alliez recuerda al empezar la frase de Barbara Cassin). Me resulta difícil, seguramente, deshacerme de una lectura todavía demasiado recibida, demasiado ingenua a este respecto (y de una ingenuidad desprovista de la doble dignidad que le confiere Wolff en su primera serie de preguntas: leer a los griegos "sin la mediación de Nietzsche; y como si pudieran decir *lo verdadero...*"). Pero el espectro de estos griegos no merodea quizá tanto en los textos consagrados a Platón o Aristóteles como en ciertas lecturas de Hegel o Nietzsche, de Husserl y Heidegger, de Mallarmé, Artaud, Joyce, Levinas (sobre todo) o Foucault; a veces en torno de palabras o motivos visiblemente griegos (límite difícil de estabilizar), a veces más allá, pues, de esta evidencia; y la silueta de ese espectro, en la inequidad misma de esta experiencia, vaga seguramente entre figuras muy movedizas, demasiado difíciles de identificar aquí sin un retorno paciente y micrológico a todos los textos involucrados. Repasadas estas generalidades (un poco demasiado programáticas, lo concedo, pero ello en atención al tiempo y el espacio que se nos conceden), intentaré situar de manera esquemática, disociando arbitrariamente algunos puntos, el lugar de una discusión posible:

I

1. La puesta en *configuración* de ciertos trabajos filosóficos franceses pertenecientes más o menos a la misma "época": he aquí, por cierto, un proyecto necesario y pleno de sentido. Y el que los trabajos considerados compartan, entre otras cosas, lo que a falta de algo mejor llamaré una "relación" con la "cosa griega", el que en este aspecto algunos de "nosotros" puedan decir "nosotros", "nosotros y los griegos", es más evidente que nunca tras la convincente demostración que se acaba de efectuar. Estoy convencido, en especial, como Alliez y Wolff, de que nunca se debe renunciar a estudiar y explicar las semejanzas, el "género común", las analogías y los repartos. Tiene que haber

r-

como para que yo piense en recriminar, defenderme u objetar. Pero, por reconocimiento y porque tomo en serio la discusión con que honran mi trabajo, porque la cortesía que consistiría en no referirse a uno mismo o en no explicarse podría servir de coartada a cierta altivez impertinente, preferiré atreverme a veces, dentro de los límites de este espacio, a volver sobre lo que escribí, a aportar precisiones o desplazar un poco hacia este artículo el lugar del análisis. Recordando, por ejemplo, algunos de mis ensayos excluidos de sus disertaciones (quizá precisamente porque de esos ensayos Platón no era el centro y porque Alliez y Wolff, esta es mi hipótesis, privilegiaron, ellos sí, a Platón). Estos ensayos se refieren más a Aristóteles, y hasta a los "materialistas griegos" ("*Ousia et Grammé*", nota sobre una nota de *Sein und Zeit*", "Le supplément de copule. La philosophie devant la linguistique", "La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique", en *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972; "Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicturiennes", en *Confrontation*, n° 19, 1988).

razones, quiero decir causas de toda índole (y no sólo en el orden del discurso filosófico, también en lo que llaman —y me sirvo a propósito de estas palabras convencionales— la sociedad, la historia, la política, la macro y microeconomía de las pasiones y los deseos), que expliquen el siguiente hecho: en determinado momento, en un país dado, cierto número de filósofos que pertenecen más o menos a la misma generación, a instituciones muy afines, en términos generales a la misma, y que publican más o menos al mismo tiempo, dicen cosas que *se parecen*. Averiguar en qué consisten estos parecidos, qué cosa los explica, lo sepan o no ciertos “autores”, es sin duda una de las tareas de la Ilustración de nuestro tiempo, aun cuando no sea ni la más importante ni la más urgente; y ello aun cuando (debo decirlo aquí con aire un tanto dogmático) los métodos, axiomas, categorías que heredamos para reapprehender y nombrar estas “configuraciones” y estas “analogías”, sean radicalmente insuficientes. Esta tarea me parece tan imperativa como la ley que nos manda también tomar en cuenta los *límites de estas analogías*, aquellas que nos impiden decir “nosotros”, “nos-otros”, aquellas que fracturan y anacronizan el “nosotros”, el “nosotros y los griegos”. La misma ley nos manda sobre todo analizar los presupuestos que gobiernan el principio de razón o la etiología en este terreno, y eso mismo que precisamente parece venirnos de los “griegos” cada vez que explicamos, interpretamos, asimilamos, arraigamos, derivamos, configuramos (a toda velocidad: *logos, analogia, phusis, thesis, nomos, aitia, arkhē, riza, mimēsis*, etcétera: de *ousia* y *alētheia* para después).

Podía existir la sensación más o menos confusa de que se imponía una configuración, y hasta de que un conjunto de trabajos tendían a decir “nosotros” y “lo mismo” (cosa que se piensa más frecuentemente en el extranjero que en Francia y a una cierta distancia: la verdad de una homología o de una analogía, las pequeñas diferencias o las pequeñas rivalidades que enturbian la vista). Lo cierto es que este “mismo” tiene a menudo la figura del quiasma, programa o libera extrañas permutaciones, Wolff también lo sugiere; y bajo la unidad aparente de la época, discronías o anacronías abisales pueden agrietar sin ruido la configuración de lo contemporáneo, prometer muy distintas filiaciones, revelar contratos, afinidades o complicidades carentes de toda relación con el reparto del tiempo o de la lengua. Para indicarlo con una palabra o un índice de bulto (habría muchos otros), el hecho de que, a diferencia de Foucault y Deleuze, yo haya tenido que tematizar permanentemente una discusión con Heidegger (y desde el comienzo una discusión *desconstructiva* —interior y exterior, por lo tanto siempre sobre-plegada— referida en particular a su perspectiva “epocal” de la historia de la filosofía y de la historia del ser, a su interpretación de Nietzsche,³ de Aristóteles,⁴ a su manera de

3. Al menos desde *De la grammatologie*, París, Éd. de Minuit, 1967, pág. 31 sq., Éperons. *Les styles de Nietzsche* (1972), París, Flammarion, 1978, pág. 67 sq. Y sin duda en otras partes, con mucha frecuencia.

4. *Marges...*, págs. 58-59 y 70 sq.

situar la lengua griega⁵ y el hombre griego, el *theos* y el *theion*,⁶ el principio de razón,⁷ la *mimēsis* (por lo tanto también la verdad⁸ y sobre todo, sobre todo, la *khōra*),⁹ he aquí algo que marca, al menos en potencia, reservas o distancias difíciles de integrar en una configuración. No digo inintegrables, pero habría que elaborar de otra manera el esquema de dicha configuración (ni una "época" en el sentido de Heidegger, de quien acabo de decir que nunca lo consideraré legítimo; ni un paradigma, ni una *epistēmē*, ni unos *themata*);¹⁰ se necesitarían otros protocolos de lectura y escritura para dejar respirar los cuasi-idiomias, las diferencias y los diferendos. Más aún cuando dicha configuración se monta visiblemente, cosa señalada a menudo, lo que no significa

5. Cf. especialmente *De l'esprit, Heidegger et la question*, París, Galilée, 1987, sobre todo pág. 110 sq.

6. "Comment ne pas parler", en *Psyché...*, op. cit., pág. 584 sq. Una nota casi "autobiográfica" (pág. 562) responde tal vez a su modo a la cuestión del "a cada cual sus griegos".

7. Cf. en particular "Le principe de raison et l'idée de l'université", en *Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1991, sobre todo pág. 476.

8. "La double séance", en *La dissémination*, passim, pero más expresamente pág. 234. En todos los lugares donde se señala, es decir, prácticamente en todas partes (las referencias serían demasiado numerosas), el margen entre polisemia y diseminación puede interpretarse, forzando apenas las cosas, como una "objeción" tanto a Aristóteles como a Heidegger. Cf. también "La mythologie blanche", en *Marges...* (especialmente pág. 295 sq., pág. 317).

9. "Chōra", págs. 280, 288, 294-295. Sobre todos los puntos que acabo de mencionar, así como sobre la reseña de la "escena filosófica francesa" (en particular de Foucault y Deleuze a Heidegger), cf. "Désistance", en *Psyché...*, op. cit. (especialmente pág. 613).

10. "*Epokhē*" (Heidegger), "*paradigme*" (Kühn), "*epistēmē*" (Foucault), "*themata*" (Holton): ¿por qué razón en este siglo se eligieron regularmente palabras griegas para expresar estas "formaciones" "históricas" (cuando la propia palabra "historia" se hace problemática y cuando se trata de una "historia" que compromete también el pensamiento, el saber, el lenguaje)? ¿Por qué, sobre todo, se eligió tan a menudo conservar estas palabras griegas en su forma original para nombrar conjuntos, totalidades, configuraciones enigmáticas o *improbables*, para *sobrenombrar* en verdad cuando lo nombrable era menos seguro que nunca en su identidad, sus límites, su sentido, su verdad, su historicidad misma? Como la palabra latina de Kant, la palabra griega procura más de una legitimación. Significa varios poderes: 1) la invención de lo nuevo, esto es, de un concepto no reducible a los portados por el lenguaje corriente; 2) dicha invención de lo nuevo como redescubrimiento de lo arqueológico: restauración, reactivación o liberación de una memoria ocultada y hasta prohibida; 3) por último, la autoridad que se atribuye al uso de palabras raras o de lenguas antiguas como lenguas eruditas.

Ahora bien, si la unidad presunta del concepto así sobrenombrado viniera a faltar, y a fortiori la cosa misma a la que se hace así referencia, todos estos poderes serían nada más que simulacros. Pero no olvidemos que simulacros pueden producir acontecimientos, aun cuando no siempre lo hagan; pueden ser interesantes, útiles, fecundos: y hacer pensar, aun cuando no siempre lo hagan. De ahí, a veces, el poder.

que sea falso, *bajo el signo de la diferencia*, y de una diferencia, como de un simulacro, *no dialectizable*. Alliez recuerda muy oportunamente (pág. 157 sq.) esa resistencia, yo diría casi esa alergia, pero no esa oposición, esa respuesta obcecada (diferencial, no dialéctica) a la dialéctica. Ella no es solamente común a Deleuze y a mí, como señala Alliez, sino también a Foucault, Lyotard y otros más. Ella fue conquistada, arrancada, podríamos decir, siempre sin fin, a un dialecticismo heredado. Lo que ella, más bien que invertir, desplazó, deformó, no fue solamente la dialéctica hegeliana, neohegeliana o marxista, fue primero la dialecticidad de procedencia platónica; y en el fondo desplazó, deformó a aquéllas sobre el fondo de ésta. Así pues, lo que tales “pensamientos de la diferencia”, como se los llamó, tienen paradójicamente en común, es también lo que se resiste, como la diferencia, a la analogía de una cierta comunidad o contemporaneidad: lo que en la configuración no se configura o que da a la configuración la figura de la máscara o del simulacro, casi diríamos del señuelo. Y esta figura ya no es quizá simplemente griega o no griega. Lo que Alliez dice justamente (pág. 157) del simulacro y la máscara moverá indefinidamente a la duda, en todo caso a la vigilancia de cierto *skepsis* o *epokhē* ante toda identificación, analogía, continuidad, filiación.

2. Éric Alliez, a quien no tengo la menor objeción o reserva que oponer, tiene seguramente razón cuando habla de “*doublure nietzscheano*”^{*} y de tantas otras diferencias compartidas, si puedo expresarme así, entre Deleuze y yo. Pero él bien sabe que si a propósito de la diferencial de fuerza yo cito, en efecto, *Nietzsche et la Philosophie* en “La différence”, la modesta lectura de Nietzsche que he intentado por aquí y por allá, como mi deuda con Nietzsche, y en particular sobre el tema de la deuda, resulta muy heterogénea respecto de la de Deleuze: en su estilo, sus traducciones, en el tratamiento del texto y de la lengua, a causa de un paso insistente por Heidegger y por cuestiones “críticas” planteadas a Heidegger, al “Nietzsche” de Heidegger —en *De la grammatologie*, Alliez lo dice claramente (pág. 160, n. 17), pero en otras partes también y cada vez más—, a los “griegos” de Heidegger, etcétera. Además, entre todos los hilos conductores posibles para el análisis de las diferencias que trabajan estos fenómenos de configuración, habría que observar el papel, la forma, el sentido y el tiempo de la referencia a Heidegger en todos los susodichos “pensamientos de la diferencia”. Entonces formalizaríamos quizá mejor el juego de distancias: más allá de los desacuerdos en el fondo poco interesantes a mi juicio, me parece que las más felices diferencias carecen tal vez de fondo, son más infranqueables que las que separan cada uno de estos pensamientos de cualquiera otro. Esto podría ser demostrado con detalles, pero aquí no puedo ni quiero imponerme semejante labor. En el fondo, el propio Alliez sitúa como si tal cosa el límite de lo que él llama una “vena” común, a saber —¡y nada menos que eso!— la *ontología*, esa cosa griega a más no poder y que llamamos ontología. Yo no tengo nada contra la ontología, pe-

* Véase n. * de pág. 155 (“Ontología y logografía”, de Éric Alliez). [T.]

ro respecto de lo que se presenta bajo este nombre nunca tuve otra cosa que interrogantes, reservas, hipótesis muy en suspenso, paréntesis interminables. Ahora bien, Alliez señala justamente, sin advertir no obstante la gravísima diferencia que por mi parte recalco, la "respuesta profundamente ontológica de Deleuze a una pregunta" que yo había formulado hacía poco (págs. 159-60). Tiene mucha razón cuando habla en otra parte de la "ontología deleuzeana" (pág. 159, n. 13). ¡Algo que si fuese por hacer escándalo podríamos llamar *diferencia de la ontología*, induce tantas y tantas otras! ¿Y quién creerá que ella no dice algo, si no lo esencial, de la relación de cada cual con "sus griegos"? Indudablemente, se juega en ello la manera de determinar el "otro del lenguaje" (pág. 162-3) y el simulacro, pero también la alteridad infinita. Aquí debo contentarme con una sugerencia: sería indudablemente esclarecedor proseguir el análisis de esta configuración problemática (gracias a lo que fue tan bien emprendido por Alliez y Wolff y más allá de lo que yo mismo puedo improvisar en el curso de estos pocos comentarios) concediendo cierto privilegio al *epekeina tēs ousias* (el de Platón o el de Plotino) hacia el cual siempre creo tener que volver, a su extraña tradición y a lo que en él desarraiga al mismo tiempo toda tradición posible, en particular la de la ontología y la metafísica. ¿Qué destino, qué interpretación se le reserva? ¿Quién habla de esto (como Heidegger, tempranamente, o Levinas, por ejemplo, y a continuación de ellos, se los "siga" o no)? ¿Quién habla de esto nunca?

Apuesto a que las particiones más significantes se mostrarían con más claridad. Esta cuestión se cruza también con la del resto, de la *restancia* del resto, de las relaciones entre el ser, el ente y el resto, y una cierta irreductibilidad, me parece, de lo que he llamado la restancia del resto a toda "ontología". Esta heterogeneidad y la ley de la contaminación entre lo completamente otro de esa heterogeneidad y su regular reapropiación (inclusión/exclusión, redialectización *económica*, etcétera), es sin duda lo que me inquietó más constantemente en mi lectura, en especial la de los "griegos" (Platón o Aristóteles, por ejemplo), pero que también impidió que esta lectura identificase, determinase una identidad consigo mismo, una inmanencia consigo mismo del griego así como por otra parte de todo corpus lingüístico, discursivo, sistémico o textual. No solamente el no-griego me atrajo *en* el griego (en suma, se trata de saber qué quiere decir este *en*), no solamente el otro del griego (el egipcio, el bárbaro o quienquiera que esté determinado por el griego como su otro, por lo tanto excluido-incluido, postulado como oponible), sino lo completamente otro del griego, de su lengua y de su *logos*, esa figura de lo completamente otro por él infigurable. Esto completamente otro frecuente cada uno de los ensayos que consagré a cosas "griegas", y suele irrumpir en ellos: bajo nombres diversos, pues tal vez no tenga nombre propio.

3. En lo que se refiere al "otro del lenguaje", expresión que podemos seguir en direcciones bien diferentes, estoy particularmente agradecido a Alliez por subrayar que las "fuerzas no discursivas" fueron desde el comienzo, y de manera determinante, tomadas en cuenta o tomadas en serio por una desconstrucción del logocentrismo que no se puede desconocer más gra-

vemente que viendo en ella una teoría del lenguaje, de la escritura o del texto en el sentido estrecho y chatamente convencional de estos términos. Si recuerdo esta cosa un tanto a bulto, es porque responde un poco por anticipación a un interrogante de Wolff al que volveré a referirme; pero también porque hace señales, todavía, ya, hacia la cosa “griega” que nos ocupa: nada menos que *logos*; y su interpretación heideggeriana, que siempre lo hace inclinarse del lado de la reunión (*Versammlung*) de lo Uno y de lo Mismo. En efecto, Alliez precisa justamente que “la estrategia general de la desconstrucción se dedicará a repetir incansablemente el texto, *alterándolo*, «agregándole» hasta producir la genealogía de la estructura conflictiva y subordinante de la oposición” (pág. 215). Es verdad, pero esto no se efectúa *solamente* favoreciendo, como dice también Alliez, “la emergencia irruptiva de conceptos nómades, de conceptos indecibles”. Si éstos “corresponden a lo que siempre resistió a la antigua organización de fuerzas, que [han] constituido el *resto*, irreductible a la fuerza dominante que organizaba la jerarquía” (pág. 215), es porque tal resto no discursivo excede a la vez al simulacro (de cuya posibilidad conserva ciertamente la huella pero al que no es cuestión de oponer simplemente el ser o la verdad), la pura y simple indecidibilidad conceptual, el lenguaje y el texto en el sentido corriente. Alliez lo aclara bien (pág. 164). Consideremos, por ejemplo, la resistencia del *pharmakon* y de su oscilación semántica. No es solamente la del simulacro o el fantasma; cuya repetición vendría a desorganizar la dialéctica (problema que intenté debatir, más que en “La farmacia de Platón”, en textos que, como “La doble sesión”, “La mitología blanca” o “Economimesis” están ocupados por la temible cuestión de la *mimēsis*). Esta resistencia me interesó particularmente en el punto en que ella limita la posibilidad del sistema o del corpus, de la identidad consigo mismo de un conjunto, identidad completa, controlable y formalizable, sea el conjunto de un sistema, de la obra de Platón (tal que estaría gobernada por un querer-decir unificable), de la lengua griega, de la sociedad griega (y muy concretamente de esto depende el lugar *-exclusión incluida*, si se puede decir- del *pharmakos* en ella), y por lo tanto de la identidad del griego en general. En este ejemplo se siente uno, por razones esenciales, originariamente desposeído del griego, de los griegos, de “sus griegos”. Y esta desposesión debió ocurrirles también a *ellos* desde el origen, es decir, antes y fuera de la originariedad que algunos (a veces Nietzsche o Heidegger) sueñan a su respecto, antes incluso de que los demorados que somos no puedan ni siquiera intentar en vano reapropiárselos. Si somos todavía o ya griegos, nos-otros somos también herederos de aquello que los volvía ya otros que ellos mismos, y más o menos de lo que ellos mismos creían. “¡Ellos mismos!” ¿“Ellos”, quiénes? (Wolff dice “ellos”, y yo diré dentro de un instante por qué me costó entenderlo entonces.)

Tal vez haya que sustraerse decididamente a la alternativa pura y simple: o bien somos, “nos-otros”, todavía griegos, gobernados, lo queramos o no, por la ley de la herencia (el origen de la filosofía sería griego de parte a parte, los conceptos fundadores hablarían griego en nosotros antes de nosotros y la historia de *la* metafísica no haría más que desarrollar este origen que

habría que reactivar hasta su víspera misma), o bien somos, "nos-otros", *completamente otros* que los griegos, hemos roto con este origen, esta lengua, esta ley, etcétera. ¿Quién puede tomar esta alternativa en serio? Al insistir regularmente en el hecho de que la *unidad* de la historia de la metafísica no era más que una representación doméstica o una reapropiación económica,¹¹ y por lo tanto imposible, inmediatamente desmentida por los hechos, pragmáticamente expropiada y en situación de denegación; al insistir sobre la desconstrucción obrante en el "origen" y desde el "origen" mismo, sobre la desconstrucción del origen, intenté sugerir que esa alternativa estaba portada en realidad por otra "historia" (para la cual, además, el nombre de "historia" ya no cae por su peso), una "historia" mucho más impura, con un juego más inestable y más desconcertante de la tradición y de la ruptura, de la memoria, del duelo y de la incorporación: nosotros somos todavía griegos, ciertamente, pero tal vez otros griegos, no hemos nacido del mero saque de centro griego; *nosotros* somos ciertamente aún *otros* griegos, con la memoria de acontecimientos irreductibles a la genealogía griega, pero bastante otros como para no haber solamente, también, alterado al griego en nosotros, sino para portar en nosotros también algo de lo completamente otro *que* el griego.

II

En el curso de su paciente y amigable discusión, Wolff me dirige una serie de preguntas temibles. Sin pretender en absoluto medirme por ellas en pocas líneas, indicaré solamente la dirección de un trabajo o de un discurso posibles.

Primera serie de preguntas. Tal vez sea mejor citarla *in extenso* (el subrayado es de Wolff): "¿No es posible leer ingenuamente a los griegos? Ingenuamente, en dos sentidos: sin la mediación de Nietzsche; y como si pudieran *decir lo verdadero* en el sentido en que *ellos* lo pretendían. ¿Qué les impide decir lo verdadero para nosotros? ¿Qué nos permite decir lo verdadero sobre ellos? ¿De qué concepto se dota su [la mía] sospecha, si no tiene el de Voluntad de potencia, por ejemplo?".

Esta secuencia de preguntas me parece extenderse entre dos proposiciones. ¿Son compatibles? *Por una parte*, Wolff sostiene que Grecia estaría para nosotros, para mí, lo mismo que para Foucault y Deleuze, "compuesta de textos" (por oposición a las "instituciones políticas o sociales", a las "producciones estéticas" o a la "historia" y, más precisamente, "compuesta" de "textos que se proponen enunciar verdades". *Por otra parte*, me preguntó si no es posible (se sobreentiende: contrariamente a lo que hago o a lo que Wolff piensa que hago) leer "ingenuamente" a los griegos "como si pudieran decir lo verdadero en el sentido en que *ellos* lo pretendían": "¿Qué les impide decir lo verdadero para

11. Para no multiplicar las referencias a este *leitmotiv*, aconsejo solamente *Marges de la philosophie* (por ejemplo, "Tympan" y pág. 274), París, Éd. de Minuit, 1972.

nosotros?”. (Nada, en efecto. Por eso, nunca dije que los griegos no decían lo verdadero. Incluso insistí en lo contrario, sin dejar de señalar también –y esto es seguramente lo que Wolff lamenta– que ésta no era mi pregunta, ni mi inquietud principal. Me pregunto más bien en qué condiciones ellos *no* tienen impedido *decir lo verdadero* en el sentido en que ellos lo pretenden, y lo que significa, y cómo se hace, y cómo se paga esta verdad de la verdad, la de ellos.)

¿Cómo conciliar las dos proposiciones de Wolff? Por supuesto, Wolff tiene mucha razón al recordar –y decir lo contrario sería ir contra el sentido común– que, lo mismo que Foucault y Deleuze, yo he concedido un privilegio indiscriminado a lo que se da en llamar corrientemente “textos”, e incluso textos llamados filosóficos “que se proponen enunciar verdades”. No he querido para nada, por cierto, ni he podido, hacer obra de historiador, de antropólogo, de socio-politólogo o, desde luego, de experto en sociedad ateniense. Pero Wolff me concederá que no me he cansado de problematizar este concepto de texto, su clausura o su reducción a la dimensión de lo escrito e incluso de discurso, y sobre todo la frontera entre el texto llamado filosófico y el otro. Esta problemática, esta de-limitación del concepto de texto o de escritura, pero también de lo “filosófico” como tal, ¿no es incluso lo que ocupa constantemente (por ejemplo) a “La farmacia de Platón”, “*Ousia et grammé*”, “La mitología blanca” o “*Chôra*”? Lo que recordaba Alliez sobre mi insistencia en el “campo de las fuerzas no discursivas” constituye la respuesta de principio que yo podría desarrollar, si el espacio lo permitiera, a la primera pregunta de Wolff. Por supuesto, y también esto se lo confirmo, no es suficiente señalar la apertura *de principio* del texto y de lo filosófico a “las instituciones sociales y políticas” de Grecia; una vez que estos preliminares o estos principios esenciales se han hecho legibles (¿cuándo? ¿llegaron a serlo? es dudoso), todo el trabajo se hace en otra parte o queda por hacerse. Pero la manera en que se elaboran estos preliminares o estos principios puede también, tengo siempre esa esperanza, no resultar exterior al trabajo así llamado “positivo” y tener incidencias sobre él, obligar a reestructuraciones del saber y de la disciplina. Por añadidura, más allá de lo que en “La farmacia de Platón” (pero también en otros lugares) enlaza explícitamente la problemática de la escritura con el problema del poder de la democracia y de la democratización,¹² este ensayo es de parte a parte, lo cual se demuestra en cada página, a cada paso, un texto político sobre la política y las instituciones griegas, así como sobre lo político en general. Me atreveré a afirmar que lo mismo sucede con “*Chôra*”, que se puede leer como un texto sobre la *politeia* (cf., por ejemplo, págs. 286, 295 y *passim*), sobre las naciones y sobre la guerra (pág. 295), sobre la posibilidad o la dificultad de “hablar por fin de filosofía y de política” (pág. 289), según la demanda más o menos irónica de Sócrates, cuya puesta en escena es, por entero, a la vez ficticia, política, filosófica, etcétera.

Para ir directamente a la letra de la “primera serie de preguntas” de

12. *De la grammatologie*, pág. 59 o 73 (sobre Platón), pág. 128 y *passim*, “Pharmacie” (pág. 165 y *passim*). a-

Wolff, creo que leo a los griegos ingenuamente, ya lo dije, pero sin duda en un sentido distinto del que él parecería desear. Porque, por otra parte, no creo que se los pueda leer con una ingenuidad absoluta o, como dice Wolff, "en dos sentidos": *primero* sin mediación (no se lee nada sin mediación; en cuanto a la mediación de Nietzsche, no puedo hacerlo aquí, pero podría demostrar fácilmente, creo, que no es una mediación decisiva ni sobre todo constante en "mi" lectura de los "griegos". Esta se efectúa a veces sin él, a veces contra él, a veces en una relación de discusión o de ironía demasiado difícil de analizar en el estilo de estos comentarios;¹³ y *después* "como si pudieran decir lo verdadero en el sentido en que ellos lo pretendían". "¿Qué les impide decir lo verdadero para nosotros? ¿Qué nos permite decir lo verdadero sobre ellos?" No puedo responder aquí a estas preguntas porque son demasiado difíciles, pero diré que son las que asedian a todas las lecturas que he intentado, en particular la de los griegos. Estas preguntas, que son las de la verdad, ¿no es cierto?, y de la verdad de la verdad, son las más ingenuas y las menos ingenuas que existen. Nos despojan de la más mínima seguridad en cuanto a lo que quiere decir "ingenuo", en uno, dos o más de dos sentidos. Si yo pensara que algo impide a los griegos [o a quien sea] decir lo verdadero para nosotros, no me interesaría por ellos ni durante un segundo. En cuanto a decir "lo que nos permite decir lo verdadero sobre ellos", no tengo una sola respuesta determinada. La pregunta tiene una forma que a mi turno me gustaría interperlar: "verdadero" (¿"verdad" de qué tipo? ¿a qué se refiere?) "sobre" (¿respecto de ese objeto, los griegos, que nosotros no seríamos, o ya no seríamos, y del que hablaríamos desde un sobrevuelo metalingüístico? Otras tantas posibilidades en las que es difícil creer ni por un segundo) "ellos" (¿"ellos" quiénes? En cuanto a la identificación, véase más arriba; ¿ellos sin "nosotros", en oposición a nosotros, a "nos-otros"?). Como todas las cuestiones (y la cuestión de la cuestión)* que me interesaron en todos estos textos son precisamente las de la verdad, la identidad, etcétera, como la formación de estas cuestiones es fundamentalmente deudora de los "griegos", el hecho enigmático de que, en cierta forma, "ellos" digan cabalmente "lo verdadero para nosotros", de que nada puede "impedírselo" y de que no sólo contra eso no puedo hacer nada sino que además me fascina, me intriga y me impulsa a interrogarme, el hecho también, y por ello mismo, de que nos permitan también "decir lo verdadero sobre ellos" no hace más que espesarse, temblar o *mettre en abyme* (elíjase la metáfora que se quiera) lo que hace a la verdad de la verdad aquí implicada. Cuestiones de la ontología, decíamos más arriba, de la verdad de la verdad

13. Me permito remitir también a "La mythologie blanche" (pág. 313) y a *La carte postale* (que, ya no sé dónde, habla muy irónicamente del Sócrates de Nietzsche, como además de los griegos y del Platón de Freud, ese otro "maestro de la sospecha", como se decía no hace mucho).

* La palabra francesa que hemos traducido por "pregunta" es *question*, otro de cuyos sentidos es, precisamente, "cuestión". Según el contexto, optamos por una u otra de ambas posibilidades. [T.]

ahora, lo cual tal vez no sea exactamente lo mismo. Cuestión *de* la cuestión (dirigida en *De l'esprit* a Heidegger, entre Heidegger y los griegos). En este frágil “de”, en este inestable genitivo o en esa oscura u oblicua genealogía, nosotros (“nosotros” otros) (nos)* debatimos. Si la herencia del pensamiento (de la verdad, del ser) en el que estamos inscriptos no es solamente, ni fundamental ni originariamente griega, esto se debe sin duda a otras filiaciones cruzadas y heterogéneas, a otras lenguas, a otras identidades que no están meramente agregadas como accidentes secundarios (el judío, el árabe, el cristiano, el romano, el germano, etcétera); es sin duda porque la historia europea no solamente desplegó un legado griego; es sobre todo porque el griego ya nunca se juntó o se identificó consigo mismo: al respecto, los discursos que llevamos archivados (los enunciados de tipo: somos unos griegos ejemplares, sabemos lo que es el verdadero griego o el verdadero ateniense, y éstos son los otros, los bárbaros, los egipcios, etcétera) no son sino un testimonio extra de esa inquietud y de esa no identidad consigo mismo. Habría que emprender aquí un largo parlamento sobre la hospitalidad, la guerra, el excluido de la ciudad; y sobre el lugar del Extranjero en la filosofía. La “verdad” de los griegos, la que ellos dirían “para nosotros”, la que nosotros diríamos “sobre ellos”, me pregunto si cabe interrogarse a su respecto *en* la filosofía (ontología, lógica, fenomenología, ética, física y hasta política), *en* la historia de la filosofía o incluso *en* las ciencias humanas (antropología, historia, etcétera) *como tales*. Y me pregunto si los procedimientos más seriamente requeridos por esta “verdad” bajo el aspecto de tal o cual disciplina institucional, o de tal o cual género de saber, no han franqueado necesariamente, ya, estas fronteras.

Por mi parte, creo estar muy desarmado en este punto: habiéndose gastado o encontrándose fuera de uso muchos arsenales, panoplias o estrategias, en cualquier caso no me siento, para tomar las palabras de Wolff, “armado” de ninguna “sospecha”, armado de ningún “concepto”, sobre todo de ninguno nuevo, sobre todo del de Voluntad de potencia. ¿Por qué? A menos que traduzcamos por “sospecha” todas las modalidades de la pregunta, desde “procurar saber” o “dar cuenta”, a leer de manera vigilante o crítica o activa, no veo por qué privilegiar aquí la referencia a la sospecha. Yo no lo hice nunca, y siempre me pareció confusa la manera en que, en los años sesenta, la prensa reunía en el mismo *discurso de la sospecha* cualquier pensamiento que se refiriera a Marx, Nietzsche o Freud. Fuera de la enseñanza y de trabajos no publicados, creo no haberme referido nunca a Marx en relación con los griegos. Sí me referí a Freud, de manera sumamente crítica, en “La carte postal”. Y, en cuanto a Nietzsche, estoy prácticamente seguro de no haberlo citado nunca en ninguno de los trabajos a que nos referimos (“La farmacia de Platón”, “*Ousia et gramme*”, “*Chôra*”, “El suplemento de cúpula”, “La doble sesión”). Se me dirá, justamente: esto no prueba, al contrario, que su inspiración no sea aquí decisiva. Y sin embargo lo creo, creo que los gestos compro-

* Teniendo presente el lector la n.º de la página 183, juzgue el original de esta frase, como tal intraducible: “...que nous (“nous” autres) (nous) débattons”. [T.]

metidos en estos textos no deben nada decisivo o nada muy específico a Nietzsche, sobre todo no al Nietzsche de la voluntad de poder, si podemos decirlo así.¹⁴ Contrariamente a lo que podría pensarse si se procediera demasiado rápido o de manera un tanto macroscópica, mis lecturas de Nietzsche suelen ser muy "sospechosas" a su respecto, para tomar un término que no es el mío, irónicas, críticas o "deconstructivas".¹⁵ Esto es por lo menos igualmente válido en lo que se refiere a mis lecturas de Heidegger. En cualquier caso, y no pudiendo entrar aquí en la complejidad de las cosas, nunca se trata de tomar de X un arma conceptual para volverla contra Y, sospechado de Z. Ante cada una de las entidades designadas por estas letras y estas palabras, me siento muy desarmado.

En los textos aludidos intenté sobre todo leer palabras "griegas" (esto ya era bastante difícil y hasta imposible de leer, de traducir, y esta imposibilidad lo deja a uno extenuado), es decir palabras trabajando en frases, escenas de discursos y de escritura, en obras que por esta misma razón no podían cerrarse sobre sí mismas (ni sobre los griegos, ni sobre la filosofía, ni en el libro, ni en un sistema, ni sobre todo en el lenguaje) y que por lo tanto ya habían sido marcadas por la efracción del otro (lo real no discursivo, el no-griego, etcétera). Las "palabras", nada más o nada menos que palabras, de las que, sin poderlo y sin saberlo, estamos *investidos* antes que "armados" (palabras dadas o asignadas en herencia previamente a cualquier iniciativa de quien las recibe), estas palabras de las que no podía servirme por lo inestables e inapropiables que son, son sobre todo, casi siempre, palabras (o quizá simulacros de palabras) *griegas*: *pharmakon*, *pharmakos* o *pharmakeus*, pero también el *hymen*, pero también el *parergon* del que no hemos hablado.¹⁶

14. En primer lugar, siempre preferí hablar de fuerza, y por lo tanto de diferencia de fuerza, de fuerza diferencial, antes que de voluntad de potencia. Por varias razones. Esquemáticamente: 1) para no ceder a cierta metafísica voluntarista, 2) porque el motivo de la fuerza (respecto del cual expresé a menudo, por lo demás, cierta inquietud) es inseparable del motivo diferencial, 3) porque, en consecuencia, es más receptivo a las paradojas y aporías que transforman la fuerza más grande en la más desarmada de las debilidades y hasta en la no violencia. (Cf. por ejemplo, "Force et signification", "Violence et métaphysique" y "Cogito et Histoire de la folie" en *L'écriture et la différence*, París, Éd. du Seuil, 1967. Tratándose de estos textos, me pregunto si la cuestión del "griego" no se aborda más directamente en determinada lectura de Levinas que en los textos de Platón y Aristóteles. Lo mismo en cuanto al debate con Foucault sobre el *hubris* o sobre el *logos* griego que "no tendría contrario" ("*Cogito et histoire de la folie*", en *L'écriture et la différence*, *op. cit.*). Sobre la fuerza, el poder y la potencia, cf. también *La carte postale...*, París, Flammarion, 1980, pág. 430, 432, 436, y *Limited Inc.* (París, Galilée, 1990, pág. 275 sq. También se señala aquí el límite de la violencia.

15. Cf. principalmente *Éperons, Les styles de Nietzsche, op. cit., Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, París, Galilée, 1984.

16. Cf. sobre todo *La vérité en peinture*, París, Flammarion, 1978. No se trata solamente de las palabras (y habría que agregar a esta lista la larga teoría de todas aquellas cuya conexión se toma en cuenta en "La mythologie blanche"), sino de sintaxis y

Hay quizás algo significativo en el hecho de que la indecidibilidad o determinado discurso sobre la indecidibilidad haya encontrado sus ejemplos privilegiados en estas palabras “griegas”, en la filosofía, sobre sus fronteras, es decir, más allá de sus confines. (Al menos para mí, porque no se necesita ser muy erudito para estar seguro de que estas posibilidades rebosan en otras lenguas. Hay demasiado para decir aquí, como sobre la indecidibilidad –condición y paso obligado de la decisión–, pero dejemos.)

Antes de pasar a la *segunda pregunta* de Wolff, una precisión. Es totalmente cierto que, lo mismo que Foucault y Deleuze, yo “privilegié en muchos aspectos” el corpus platónico, y por las razones que Wolff enuncia muy bien. Sin embargo, aun no volviendo a lo que recordé hace un momento sobre la no identidad o el no cierre de este corpus sobre sí mismo, menos todavía sobre este sistema, sin pretender tampoco ir más allá de los muy modestos límites de los textos que orienté hacia todos estos autores, creo que la referencia a Aristóteles ha jugado para mí (en “*Ousia et grammē*”, “El suplemento de cópula”, “La mitología blanca” e incluso “*Chôra*”) un papel igualmente indispensable (digamos sintomático, para tomar el término de Wolff). Y, pese a la extrema cortedad de las referencias que hago explícitamente a ello, pese a la incompetencia que confesaba al empezar, algunos signos discretos expresan cuánto cuentan para mí los “materialistas” griegos o Plotino (que Heidegger no cita prácticamente nunca).¹⁷ Sobre todo, si bien hasta cierto punto suscribo lo que señala Wolff en cuanto a la historia y el relato (págs. 170-1), lo que intento mostrar en “*Chôra*” es una estructura absolutamente rebelde al relato histórico, no eterna o ahistórica como una idea inteligible, sino radicalmente ajena a todas las oposiciones y a todas las dialécticas que posibilitan la historia o el relato, e incluso heterogénea a ese más allá del ser o a *determinada* interpretación del *epekeina tēs ousias* (el de la *República* o el de cierta hipótesis del *Parménides* sobre el Uno que no participa de ninguna manera en el ser [*oudamōs ara to hen ousias metekhei*, 141e], de la tradición plotina o neoplatónica) que da lugar a historias, relatos o mitos y abre una referencia al Bien, a Dios, a lo que es acontecimiento. Aludo así a otros tantos *tipos*, que sin duda es preciso distinguir rigurosamente entre sí, pero que aluden todos ellos a un cierto *más allá del ser*: ciertos discursos sobre las revelaciones (judía o cristiana), las teologías o las místicas apofáticas (al menos en tanto se articulan fundamentalmente, como sucede casi siempre, sobre la Escritura cuya lengua hablan), la metafísica o la ética (más allá de la ontología) en el sentido que les da Levinas, la teología que proyecta Heidegger (en la que la palabra “ser”, dice, no figuraría) o su discurso sobre el ser bajo tachadura en forma de cruz (*kreuzweise Durchstreichung*), o aun lo que Marion

frases, es decir, de *référance* y *différance*, de un “aparato significante” (“Pharmacie”, pág. 112). Y, ya que Wolff recuerda a menudo la sospecha y el síntoma, no hay que olvidarse de aludir al discurso de Epicuro, por ejemplo, sobre la caída, el *clinamen* y los *sumptōmata* (cf. “Mes chances...”, pág. 22 sq.).

17. “Mes chances...”, pág. 26.

llama Dios sin serlo.¹⁸ Procuré (en "Cómo no hablar") interpretar, entre lo que se sostiene o se proyecta *epekeina tēs ousias y khōra*, una diferencia o un límite frágil, a veces apenas perceptible, que compartía cierto acontecimiento del no-acontecimiento; distinguiría por un lado todos los tipos de relatos que acabo de nombrar de manera demasiado elíptica sin asimilarlos entre sí, por supuesto, y por el otro un lugar o un tener-lugar an-ontológico y an-antropoteológico. Este límite es también el límite de la auto-interpretación del discurso platónico y de todos los esquemas interpretativos que engendró.¹⁹

¿Cómo puede conciliar Wolff lo que él dice *en primer lugar* (pág. 170-1), esto es, que para Deleuze y Foucault, como para mí, "el platonismo está terminado (sea para tomar nota de este fin, sea para contribuir a realizarlo)", cosa que creo no haber pensado ni dicho jamás, en esta forma o en cualquiera otra, y lo que recuerda *en segundo lugar* (págs. 176-7), esto es que, como escribí una vez de una cierta manera, estamos "hoy en la víspera del platonismo"? Al hablar entonces de "víspera del platonismo", "hoy",²⁰ yo debía implicar sin duda una figura histórica más complicada que la extendida entre dos puntos: el comienzo y el fin. Aquí es donde más vacilaría yo en seguir a Wolff: en particular cuando me atribuye, así como a Foucault, de quien yo estaría aquí, según él, más cerca que de Deleuze, el tema de un "fin de la metafísica". No sólo no lo creo, sino que insistí a menudo en una diferencia a mis ojos decisiva entre *fin* y *cierre*,²¹ así como en la no identidad consigo misma de algo así como *la metafísica*.²² Hablar, como lo hice, de una "estructura dominante" en la historia de la metafísica, es sugerir que esta historia es un proceso, por lo tanto una inestable relación de fuerzas cuya misma conflictividad le impide relacionarse tranquilamente con su identidad, etcétera (lo "uno diferente de sí", el *hen diapheron heautōi* de Heráclito, he aquí tal vez la herencia griega a la que soy más fielmente dócil y que intento "pensar" en su afinidad –sorprendente, de acuerdo, y a primera vista muy improbable– con cierta interpretación de la ininterpretable *khōra*): se juega en ello el acontecimiento *mismo* de lo *mismo*, de lo *sí mismo*, de la relación consigo mismo, y es bajo este signo como en otro tiempo procuré hablar de una *di-*

18. "Comment ne pas parler", pág. 584 sq.

19. "Chōra", pág. 268 sq.

20. "Pharmacie", págs. 122-123. Es imposible reconstruir ahora el contexto, las premisas o los pliegues de este aserto en forma de humorada. Permítaseme describir al menos el entorno inmediato: "En muchos aspectos, y desde un punto de vista que no abarca todo el campo, estamos hoy en la víspera del platonismo. Que se puede pensar naturalmente también como un día siguiente del hegelianismo. En este punto, la *philosophia*, la *epistēmē* no son «invertidas», «rechazadas», «frenadas», etcétera, en nombre de algo así como la escritura..."

21. Entre numerosos lugares, cf. *De la grammatologie*, pág. 14 y *passim*, y *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, París, Galilée, 1983.

22. Por ejemplo, *Marges...*, pág. xx sq., pág. 274 y *passim*.

fférance que no es la diferencia ontológica en la cual sin embargo puede dejar su huella.²³ Éste es uno de los puntos sobre los cuales mi relación con Heidegger es con toda evidencia (una evidencia a menudo denegada, es verdad, por razones a veces claras, a veces oscuras, para no decir oscurantistas) de las más complicadas, inestables y poco ortodoxas, para decir lo menos, pero vuelvo a ello en seguida. En cualquier caso, es bastante decir (respondo tal vez así a la *segunda pregunta* de Wolff) que, sobre este punto como sobre tantos otros, la “desconstrucción no hace un drama por ello” (si es que entiendo bien las connotaciones o la modalidad de esta expresión). Hasta intenté describir, de manera un tanto formalizada e irónica, todos los programas de estos discursos sobre el fin y la muerte (de la metafísica entre otros) en *Con tono apocalíptico...* Ahora hay quizá varias maneras de hacer o de no “hacer un drama”, y más de una objeción a esta forma de expresarse. Habría que proseguir esta conversación para entenderse mejor al respecto. Si por “hacer un drama” se entiende tomar en serio (como yo tomo aquí en serio las preguntas de Wolff) lo que sucede hoy, de manera singular, aguda, irreemplazable, por ejemplo en la filosofía, entre el cierre y el fin, y que no consiste en desenrollar continuamente, en *desarrollar* la historia iniciada por ciertos griegos bajo el nombre de filosofía (o de lógica, ontología, fenomenología, ética, política, etcétera), entonces sí, creo que *esto* (no yo) “hace un drama”, y no necesita de nadie, sobre todo no necesita de un discurso sobre la desconstrucción, para hacer por ello más de uno.

Por último, no me siento capaz de responder en unas pocas palabras, ni tan siquiera de empezar a hacerlo, a la última serie de preguntas relativas a la “mediación heideggeriana a los textos griegos” (pág. 173). Es demasiado difícil. La lectura de Heidegger me dio y no cesará nunca, estoy seguro, de darme que pensar, de la manera más abisal y más imprevisible. Habiéndolo confesado repetidamente, prefiero arriesgar unas pocas notas (muy insuficientes y demasiado preliminares, desde luego) sobre lo que nos ocupa. La mayoría de mis interrogantes, reservas, perplejidades, críticas ante el texto de Heidegger, en uno u otro momento, conciernen en el fondo a la cosa griega. Se trate de la epocalización, de la ciencia y de la técnica, de la animalidad y de la mano, de la sexualidad y de la vida, de la *pregunta* como forma originaria o como última dignidad del pensamiento, de la lectura de Nietzsche, del principio de razón, de la interpretación de la *Chôra*, de la relación con la lengua (alemán/griego), de la diferencia ontológica, del *logos* como reunión (*Versammlung*), etcétera, siempre la “mediación heideggeriana”, como

23. “Es tal vez así como el juego heracliteano del *hen diapheron heautôi*, del uno *différant* de sí, en diferenciando consigo mismo, se pierde ya como una huella en la determinación del *diapherein* en diferencia ontológica” (“La *différance*”, en *Marges...*, pág. 23). Son numerosas estas referencias al *hen diapheron heautôi*. En muchísimos lugares se hace notar cierta diferencia entre la *différance* y la diferencia ontológica de la que habla Heidegger. Entre los más recientes, cf. en particular *Mémoires, pour Paul de Man*, París, Galilée, 1988, sobre todo con respecto a la técnica, la ciencia y la literatura, pág. 110 sq., 135 sq.

dice Wolff, me pareció más que problemática, y lo señalé de manera explícita hace muchísimo tiempo.²⁴ Nunca me he fiado de ella, pero también es cierto que hago todo lo que puedo para no evitarla o desconocerla.

[...]

Precipito un poco las cosas al término de una no-respuesta a la vez demasiado corta y demasiado larga. Una pregunta para fingir que termino, pues, y para confiar las cosas de la manera más ingenua posible, como al comienzo, más ingenuamente aún de lo que parecía desear Francis Wolff: de la manera más ingenua y más sincera del mundo. He aquí la pregunta. Qué responderle a alguien que dijera, por ejemplo:

1. "Vea, estoy (hay alguien en mí que se siente) fascinado por los «griegos», enamorado, demandante, endeudado, desbordado, excedido, esperando siempre más de su reserva, pendiente del enigma de su palabra."

2. "Y sin embargo, o quizá justamente a causa de esto, soy (hay en mí alguien que se siente) ajeno, radicalmente insensible a los «griegos», incomprendido, sorprendido, sordo ante su palabra, incompetente, incapaz de entenderlos o de traducirlos, como si para mí representaran lo completamente otro."

3. "Y simultáneamente, o quizá justamente a causa de esto, soy (hay en mí alguien que se siente) alérgico a los «griegos», a ese pequeño pueblo seguro de sí y dominador, como lo dijo, si no recuerdo mal, el general de Gaulle. No pudiendo ni queriendo dar testimonio por ellos, y menos aún tomarlos por testigos, tenerlos por los últimos *testigos*, siento siempre en mí una tendencia a *contestarlos*, yo diría casi a *detestarlos*."

Este planteamiento contraría quizá lo que Wolff habrá dicho mucho mejor en sus últimas páginas. Pero, ¿cómo responder? ¿Y "quién" podría responder? No yo, por cierto.

Por incompatibles que parezcan, estos tres movimientos —que, estoy convencido, dejan "síntomas" localizables en todo lo que escribo o acabo de decir— entrecruzan sus trayectos en "mí". Pero no suponen ninguna otra identidad segura (el judío, el cristiano, el africano, el no-griego en general). Son graves, atraviesan dramáticamente (aun cuando no se deba "hacer un drama" por ellos, como diría Wolff) toda experiencia de identificación: con uno mismo, con su lengua, con su cultura, con su procedencia. Son lo bastante graves como para poner comillas alrededor de los "griegos", de "mí", de "nosotros" (de toda "autodefinición" o "autoposición", de todo *autos*, de todo *hen*), otra cosa aún, otra cosa que una coquetería lúdica o un simulacro de firma.

24. Estos temas se encuentran reunidos y estas referencias organizadas en red, en *De l'esprit*, op. cit., pág. 24 sq., y en los otros dos ensayos dedicados a Heidegger en *Psyché*, op. cit., o en *Heidegger et la Question*, París, Flammarion, 1990. No tengo mucho que decir sobre el trío y el esquema edípico con los que concluye Wolff. ¿Me permitiré remitir aún a la "diferencia" que procuré situar entre la castración, la dialéctica edípica, etc. y, por otra parte, la diseminación? ¿Entre el tres y el cuatro, etcétera? (Cf. *La dissémination* o *Glas*, por ejemplo.)

II. CON ARISTÓTELES Y SIN ÉL

1. ¿Qué le inspira a
usted la *Poética*?

DE ARISTÓTELES A POE

Umberto Eco

1. LA POÉTICA E ITALIA

Permítaseme, como italiano, abordar la cuestión de la *Poética* de Aristóteles en forma de confesiones de un hijo del siglo. La cultura italiana produjo a los grandes comentadores del Renacimiento, y en la época barroca fue Emanuele Tesauro quien, con su *Cannocchiale aristotelico*, propuso de nuevo al mundo de la física posgalileana las teorías poéticas y lingüísticas de Aristóteles como la única clave científica para abordar los problemas de las ciencias humanas. Pero a principios del siglo siguiente esta misma cultura italiana se veía sacudida por la *Scienza Nuova* de Giambattista Vico, quien ponía en entredicho todo precepto aristotélico o de origen aristotélico y nos hablaba de un lenguaje y una poesía que se expanden más allá de cualquier regla. Al hacerlo –y mientras en Francia, de Boileau a Batteux, de Le Bossu a Dubos, hasta la *Enciclopedia*, todavía se buscaban, junto con las reglas del gusto, las reglas de la tragedia– sin proponérselo Vico abría la puerta a una filosofía, una lingüística y una estética de la libertad imprevisible del Espíritu. No el gentil y clásico Espíritu francés, sino el *Geist* romántico y hegeliano, que se hace por la Historia en tanto Historia. Lo cual explica, en el idealismo del siglo XIX y en el de Croce, que dominó nuestra cultura durante casi cien años, el rechazo de toda retórica y de toda poética. En una estética idealista que leía el lenguaje entero como fundado desde su inicio en la creatividad estética, el fenómeno poético ya no podía ser descrito como desviación respecto de una norma preexistente, sino que más bien se lo reconocía como el momento de una aurora del lenguaje mismo, postulando reglas que otro acto poético venidero no podía sino destruir a su vez. Las escasas páginas que Croce dedica a Aristóteles revelan prejuicios inmovibles.

Puesto que la estética nacía con Baumgarten y su idea de *scientia cognitio-nis sensitive, gnoseologia inferior*, y puesto que Aristóteles no conocía a Baumgarten, nada había dicho sobre el arte.

2. DE ARNOLD A JOYCE

Recuerdo los escalofríos que me recorrían cuando, sintiéndome marginado como un pequeño homosexual en medio de una sociedad victoriana, descubrí que toda la tradición anglosajona había continuado tomando en serio la poética de Aristóteles, sin interrupción. No me asombraba encontrar huellas de Aristóteles en Dryden o Hobbes, Reynolds o Samuel Johnson, sin hablar de las referencias a la *Poética* que, aunque vagas y conflictivas, hallamos en Wordsworth o Coleridge, así como no me asombraba hallarlas en Lessing, Goethe, Schlegel o Nietzsche.

Pero sólo me encontré frente a una cultura para la cual Aristóteles seguía siendo un modelo vivo cuando leí a los críticos y teóricos, e incluso poetas, anglosajones contemporáneos de Croce.

Un clásico de la teoría crítica norteamericana, *Principles of Literary Criticism*, de Richards (1924), comienza con una remisión a la crítica literaria de Aristóteles, y si la *Theory of Literature* de Wellek y Warren (1942) logró fundir los principios de la crítica anglosajona con las investigaciones de los formalistas rusos y de los estructuralistas de Praga, es porque se situó, prácticamente en todos los capítulos, bajo el signo de Aristóteles. En la década de 1940, con quien se miden los maestros del *New Criticism* es con Aristóteles.

Descubría yo la escuela de Chicago, que se definía sin reservas como neoaristotélica; descubría a un teórico del teatro moderno, Francis Fergusson (*The Idea of a Theater*, 1949), quien empleaba las nociones de *plot* y *action* e interpretaba el *Macbeth* en términos de imitación de una acción; a Northrop Frye, quien en su *Anatomy of Criticism* se valía de la noción de *muthos*. Pero es suficiente citar aquí la influencia que tuvo la *Poética* sobre un escritor como Joyce. Joyce habla de ella en el *Paris Notebook* de 1903, escrito durante sus lecturas en la Bibliothèque Sainte-Geneviève. En 1904 dedica un poema irónico a la *Katharsis*. Dice a Stuart Gilbert que el episodio de Aeolus de *Ulises* está basado en la *Retórica*. En una carta a su hermano Stanislaus del 9 de marzo de 1903, critica a Synge por no ser, para su gusto, suficientemente aristotélico. En una carta a Pound del 9 de abril de 1917, dice del *Ulises*: “*I am doing it, as Aristotle would say – by different means in different parts*”. Por último la teoría de los géneros literarios del *Retrato...* es claramente de origen aristotélico. En el *Retrato...*, Stephen Dedalus ha elaborado una definición de la compasión y del espanto, deplorando que Aristóteles no lo haya hecho en la *Poética* e ignorando que lo había hecho en la *Retórica*. Por una suerte de prodigiosa afinidad electiva, las definiciones que inventa están muy próximas a las de la *Retórica*; pero él estudiaba con los jesuitas y a través de su santo Tomás de segunda mano tiene que haber-

le llegado algún Aristóteles de tercera. Sin hablar del medio cultural de lengua inglesa al que pertenecía, y cuyas tendencias aristotélicas me ocupo actualmente de reconstruir.

3. POE

Pero creo haber tenido mi experiencia aristotélica decisiva cuando leí la *Philosophy of Composition* de Edgar Allan Poe, donde éste analiza palabra por palabra, estructura por estructura, el nacimiento, la técnica y la razón de ser de su "The Raven", "El cuervo" (un poema, y no un drama, aunque se trate de un poema narrativo). En este texto no se nombra nunca a Aristóteles, pero el modelo aristotélico está presente todo el tiempo, como lo prueba el empleo de ciertas palabras clave.

El proyecto de Poe consiste en mostrar de qué modo el efecto de "una intensa elevación del alma" (la Belleza) se alcanza al precio de una composición de estructuras métricas y léxicas cuidadosamente elegidas, a fin de demostrar de qué forma "*the work proceeded, step by step, to its completion with the precision and rigid consequences of a mathematical problem*", teniendo en cuenta una unidad de impresión (materialmente, la unidad del tiempo de lectura), de lugar, de tono emocional. Lo escandaloso de este texto es que su autor explica la regla por la cual consiguió dar la impresión de espontaneidad, lo que representa la gran lección de la *Poética* en contra de cualquier estética de lo inefable. Esta lección aristotélica aparece también en *Sur le sublime* del Pseudo Longino, tomado siempre como ejemplo de celebración de vaya a saberse qué estética. *Le sublime* quiere hablarnos, sin duda, de un efecto poético no fundado en la persuasión racional o moral sino en una sensación de admiración y asombro, generada como un éxtasis y un flechazo. Pero ya desde la primera página de su tratado el Anónimo nos anuncia que no pretende definir solamente el objeto de su indagación, sino que también quiere decirnos por qué medios se lo puede producir. Y entonces viene, en la segunda parte del tratado, un análisis minucioso de las estrategias retóricas que se deben poner en práctica para obtener, utilizando artificios definibles, ese efecto que no es posible definir.

Poe procede de la misma manera, salvo que la *Philosophy of Composition* es un texto fascinante y ambiguo: ¿se trata de prescripciones impartidas a los demás poetas o de una teoría implícita de cualquier arte, extrapolada sobre la base de una experiencia personal de escritura por un escritor que cumpliría el papel de lector crítico de su obra?

La fecunda ambigüedad de este texto fue observada ya particularmente por Kenneth Burke ("Poetics in particular, language in general", *Poetry*, 1961, y *Language as Symbolic Action*, University of California Press, 1966), quien encara primero el texto de Poe en términos explícitamente aristotélicos. Si hay una disciplina llamada poética, no tiene nada que ver con una crítica entendida como aviso comercial dirigido al lector o como reparto de elogios o reproches. La poética se ocupa de una de las dimensiones del lenguaje

y, en este sentido, es el objeto propio del crítico como el poema lo es del poeta. “*An approach to the poem in terms of Poetics is an approach in terms of the poem's nature as a kind (a literary species or mode).*” En este sentido, la definición de Burke está próxima a la de la escuela de Praga, que tiene a la poética por la disciplina que explica la *literaturnost* de la literatura, es decir, la razón por la cual una obra literaria puede ser definida como tal.

Burke sabe muy bien que definir los procedimientos literarios y las reglas de género puede llevar, cosa que ocurrió efectivamente, a transformar una ciencia descriptiva en una lista de obligaciones a seguir. Pero no es posible sustraerse al deber de formular los preceptos que se encuentran implícitos en la práctica del poeta, aun cuando el artista no sea consciente de ellos.

Poe, en cambio, era consciente y trabajaba, pues, como *philosophus additus artificii*. Quizá lo hizo a posteriori, y al escribir no sabía lo que hacía; pero, como lector de sí mismo, comprendió por qué “The Raven” funciona como funciona y por qué decimos que es hermoso. El análisis efectuado por el Poe autor habría podido ser hecho por un lector como Jakobson.

Al formular ciertas prácticas de escritura que una obra dada ejemplifica, Poe identificaba ciertas estrategias generales que caracterizan a todo procedimiento artístico.

El ensayo de Poe es aristotélico en su espíritu, sus fines, sus resultados y sus ambigüedades. Lubomir Doležel escribió últimamente un ensayo, “Aristotelian Poetics as a Science of Literature” (1984, *Occidental Poetics*, University of Nebraska Press, 1990), donde se pregunta si la *Poética* de Aristóteles es un trabajo de crítica (dirigida a la evaluación de las obras) o de poética (dirigida al conocimiento de las condiciones de la literaturidad).

La *Poética* (y Doležel cita a Frye, 1957, pág. 14) pone en entredicho una estructura inteligible de conocimiento que no es ni la poesía ni la experiencia de la poesía. Doležel (valiéndose de ciertas distinciones de la *Metafísica*) considera a la poética como una ciencia productiva, orientada al conocimiento, pero con el propósito de crear objetos.

En este sentido, la *Poética* no interpreta obras individuales, a las que sólo recurre en tanto repertorio de ejemplos. Lo que ella quiere encontrar es un mecanismo universal, presente en obras diversas. Pero, en este sueño, la *Poética* cae prisionera de una paradoja: en su intento de recoger la esencia de la poesía, pierde su característica fundamental, es decir, la singularidad y variabilidad de sus manifestaciones.

Doležel observa que la *Poética* es, al mismo tiempo, bien el acto fundador del estudio de la literatura, bien el acto fundador de la crítica literaria occidental, y lo es justamente a causa de su contradicción intrínseca. Ella establece el metalenguaje de la crítica de la tragedia y posibilita juicios críticos fundados en el saber que este metalenguaje provee. Pero tal resultado no se obtiene sino a cierto precio.

La poética de una estructura ideal, que quiere ignorar las particularidades propias de las obras individuales, es empero una teoría de aquellas obras que el teórico juzga como las mejores. La *Poética* es fatalmente una axiología

disfrazada, y Aristóteles traiciona sus preferencias críticas justamente en el mismo momento de escoger ejemplos. Según Gerald Frank Else (*Aristotle's Poetics*, Harvard University Press, 1957), sólo una décima parte de todas las tragedias griegas podría entrar en la estructura descrita por Aristóteles. Círculo vicioso: un juicio crítico intuitivo precedió a la elección del corpus que permite elaborar la descripción general que justifica este corpus de manera crítica. Doležel observa que la afirmación de Else es también el resultado de una elección crítica previa, pero que sin embargo el argumento resiste porque pone al descubierto la existencia de un círculo vicioso que probablemente viciará la historia entera de la poética y de la crítica.¹

Nos encontramos, pues, no frente a un debate —como se creyó durante largo tiempo— entre una poética normativa (“hay que hacer esto y aquello”) y una estética que, al moverse en un nivel de generalidad amplísimo, queda a salvo de cualquier compromiso con lo real de las obras (“la belleza es el esplendor de los trascendentales reunidos” es una definición que permite justificar tanto *Edipo Rey* como *Disneylandia*), sino más bien entre una teoría descriptiva y una práctica crítica, presuponiendo una de ellas a la otra.

4. ERGON

Aristóteles enunció no obstante un criterio de juicio sumamente explícito; él no habla de criterios de medida y orden, de verosimilitud y necesidad o de equilibrio orgánico (1450 b 21 sq.), sino de ese otro criterio que va a conmover toda lectura puramente formalista de la *Poética*: el elemento fundamental de la tragedia es la intriga, y la intriga es la imitación de una acción cuya finalidad, el *telos*, es su efecto, el *ergon*. Y este *ergon* es la *katharsis*. Bella —o bien lograda— es la tragedia que sabe provocar la purificación más completa. Por lo tanto, el efecto catártico es una especie de coronación final de la empresa trágica que no reside en la tragedia en tanto discurso escrito o actuado, sino en tanto discurso recibido. La *Poética* representa la primera aparición de una estética de la recepción.

¿Acaso fundar la evaluación final de una obra en su recepción significa que el sentido final de la obra viene de la libertad interpretativa del espectador?

Sabemos que la *katharsis* puede ser interpretada de dos maneras, ambas alentadas por esta enigmática expresión que aparece en 1449 b 27-28: “La

1. Por otra parte, Else ha hecho notar que, en el capítulo 18 (1455 b 25 sq.), Aristóteles traza la tipología de cuatro tipos de tragedia, definido cada uno en virtud del predominio de una tendencia estructural (tragedia compleja, tragedia con efectos violentos, tragedia de caracteres y tragedia espectacular). Así pues, habría una estructura abierta con dominantes variables y —en la medida en que las diferentes partes de la tragedia pueden asumir un papel directivo— habría diferentes tipos de tragedia y por lo tanto diferentes criterios de evaluación. Si la definición de la tragedia parece estática, su tipología, sostenida con diferentes ejemplos, reconoce la posibilidad de mutaciones estructurales, y destruye cualquier axiología.

tragedia realiza *tēn tōn toioutōn pathēmātōn katharsin*". Terrible expresión que hizo correr mucha tinta.

Para una de estas interpretaciones, se trata de la purificación que nos libera de nuestras pasiones propias —como lo sugería la *Política* (que por desgracia envía a la *Poética* para una explicación que no se da en ella)—, entendiéndose por tanto la purificación en los términos médicos tradicionales de acción homeopática, liberación del espectador por participación en la pasión de los personajes. La purificación se impondría entonces como aceptación de aquello de lo que no es posible prescindir, y nos purificaríamos sin quererlo siquiera. En este sentido, la tragedia sería una máquina coribántica y psicagógica. (Si hay desatadura posible, no puede producirse más que con la comedia. Pero de esto sabemos muy poco.)

La otra interpretación entiende la *katharsis* de manera alopática, como purificación sufrida por las pasiones mismas, en tanto representadas y vistas de lejos como pasiones de los otros por la mirada fría de un espectador convertido en un ojo puro y desencarnado sobre un texto del que disfruta. En este caso el espectador tendría libertad para juzgar si la purificación tuvo lugar realmente, y de sentir el consiguiente placer, o bien para rechazar su efecto catártico. Pero, si entiende la tragedia en su estrategia victoriosa, su libertad se reduce: él escapa al imperio de los sentidos, pero se somete al imperio del sentido (trágico).

Es verdad que, en los dos casos, podríamos decir indudablemente que cada cual tiene su manera, sea de purificarse a sí mismo, sea de mirar la purificación de otro, pero esto implicaría desconstruir a Aristóteles más de cuanto él nos lo permite. Yo creo que para Aristóteles había solamente una manera justa de alcanzar tanto la purificación como el placer. Si es verdad que todo *pharmakon* puede ser a la vez veneno o remedio, una vez que se lo toma como remedio, su química sigue trayectos obligados.

Además, las reglas para producir compasión y terror están muy bien explicadas en la *Retórica* (II, 1380a). La química trabaja con fórmulas para excitar pasiones, que ya han sido garantizadas mediante el estudio de las *endoxa*, las opiniones y tendencias comunes.

La causa de esta ambigüedad reside en las propias fuentes a las que Aristóteles se remitía. No es posible prescindir de los orígenes pitagóricos de la noción de *katharsis*: "Ellos tenían cantos justos para las pasiones del alma, algunos para las debilidades y otros para las iras, a través de los cuales, al excitar y suscitar las pasiones según una justa medida, se las tornaba proporcionadas a una valerosa virtud" (Jámblico, *Vida de Pitágoras*). Y Pitágoras empleaba con funciones catárticas textos poéticos; Homero, los ditirambos, trenos y cantos fúnebres. Es verosímil que Aristóteles haya querido hablar de una purificación que se realiza por un acto de visión libre de la composición prodigiosa del gran animal trágico, pero al mismo tiempo estaba fascinado por las potencias psicagógicas de las que le hablaba su cultura. No se lo puede hacer más moderno de lo que era. Y, por lo tanto, en el propio seno de la *Poética* se juega el drama de una libertad de interpretación continuamente controlada por la potencia retórica de la estrategia discursiva del texto.

5. LA INTRIGA

Pero hay otras ambigüedades fecundas que constituyen la actualidad de la *Poética*. Aunque producto de su tiempo, la *Poética* no sirve para comprender la tragedia griega. Aristóteles es un alejandrino que no capta ya enteramente el espíritu del siglo V, del que ha perdido el sentimiento religioso. Trabaja un poco como un etnólogo contemporáneo y occidental a la búsqueda de invariantes universales en los cuentos de salvajes por los que está fascinado, pero que todo lo entiende desde afuera. Y he aquí, pues, la otra lectura, muy moderna, de Aristóteles, pero que Aristóteles justifica: fingiendo que habla de la tragedia, nos consigna, en efecto, la semiología de toda narración posible. Un espectáculo trágico comprende *ēthos*, *muthos*, *lexis*, *mēlos*, *opsis*, *dianoia*, pero “lo más importante de estos elementos es la composición de los hechos en sistema, *megiston de toutōn estin hē tōn pragmatōn sustasis* [...] *hōste ya pragmata kai ho muthos telos tēs tragōidias*” (1450 a 15-23).

Estoy perfectamente de acuerdo con Ricoeur (*Temps et Récit*, t. I) cuando dice que, en la *Poética*, se revela que lo que era en principio la especie de un género (la narración fundada sobre la intriga), esa capacidad de componer un *muthos* como *hē tōn pragmatōn sustasis*, pasa a ser algo así como el género común del que la epopeya se transforma en especie. El género del que habla la *Poética* es la representación de una acción (*pragma*) a través de un *muthos* (*plot* o intriga), cuya diégesis épica y cuya mimesis dramática son especies secundarias.

Ahora bien, la teoría de la intriga representa quizá la influencia más profunda que haya ejercido la *Poética* sobre nuestro siglo.

La primera teoría moderna del relato narrativo nace con los formalistas rusos, que proponen, por un lado, distinguir entre *fabula* y *sjuzet*, y, por el otro, descomponer la *fabula* en una serie de funciones narrativas y motivos. Es difícil hallar referencias directas a Aristóteles en los textos de Sklovskij, Veselovskij o Propp, pero en el primer estudio sobre los formalistas rusos, el de Victor Erlich (*Russian Formalism*, 1965), aparecían claramente las deudas de los formalistas para con la tradición aristotélica, y ello pese a que Erlich señalaba, justamente, que las nociones formalistas de *fabula* y *sjuzet* no son estrictamente coextensivas a las nociones aristotélicas. En el mismo sentido podríamos decir que las funciones narrativas de Aristóteles son menos numerosas que las de Propp. Pero el principio estaba allí, sin duda, y los primeros críticos estructuralistas se percataron de todo esto a principios de los años sesenta (aunque sería injusto no recordar aquí las “situaciones dramáticas” de Polti y Souriau, así como su filiación imprecisa con Gozzi; o sea, con un italiano del siglo XVIII que, por su parte, no había olvidado a Aristóteles).

“Innumerables son los relatos del mundo”, escribía Roland Barthes en su “Introduction à l’analyse structurale des récits” (*Communications*, n° 8, 1966, pág. 1). “Es legítimo, pues, que, lejos de abdicar de toda ambición a hablar del relato pretextando que se trata de un hecho universal, nos hayamos inquietado periódicamente por la forma narrativa (desde Aristóteles); y es normal que, de esta forma, el estructuralismo naciente haga una de sus pri-

meras preocupaciones." En el mismo número, el ensayo de Genette, "Frontières du récit", estaba basado en la lectura de Aristóteles, y se anunciaba esta semiología del relato de Brémond, que podría ser interpretada como una minuciosa puesta en forma de las estructuras formales sugeridas por Aristóteles (curiosamente, Todorov, quien demostrará conocer muy bien a Aristóteles en sus obras siguientes, fundará su *Grammaire du Décameron* sobre bases puramente gramaticales).

No digo que una teoría de la intriga y de la narratividad se impuso solamente en el curso de nuestro siglo.²

El problema es, en realidad: ¿por qué la cultura contemporánea vuelve a este aspecto "fuerte" de la *Poética* en el mismo momento en que, según se nos dice, se está diluyendo la forma novelesca?

Pero —¿no es verdad?— contar, y escuchar cuentos, es una función biológica. No es fácil sustraerse a este encanto de las intrigas en estado puro. Joyce, que escapa a las reglas de la tragedia antigua, no escapa a la teoría aristotélica de la narratividad. La pone en entredicho, pero, al objetarla, la reconoce. Las no-aventuras de Leopold y Molly Bloom se nos tornan comprensibles porque se dibujan sobre el fondo de nuestros recuerdos de las aventuras de Tom Jones o Telémaco. Incluso la negativa, digamos del *Nouveau Roman*, a hacernos experimentar compasión y terror, se hace excitante sobre el fondo de nuestra convicción profunda de que un relato debe producir en nosotros compasión y terror. Y entonces la biología se toma venganza. Y, si la literatura no nos da intriga, vamos a buscarla a los telefilmes norteamericanos o bien, a falta de algo mejor, al noticiero televisivo, en el documental sobre Kuwait.

Pero hay otra razón por la que nuestro tiempo está fascinado por la teoría

2. Por el contrario, toda cultura que haya producido grandes novelas produjo siempre teorías de la intriga. Para volver a la gran repulsa de Aristóteles que caracterizó a la cultura italiana a partir del siglo XVII, no quiero comprometerme diciendo cuál es la causa y cuál el efecto, pero es seguro que la cultura italiana no produjo ni buenas teorías de la intriga ni buenas novelas. Gran civilización del relato corto, empezando por Boccaccio, produjo novelas con un notable atraso respecto de otras culturas. Tenemos una muy corta y despreciable tradición de novela barroca (pero, en esa época, todavía seguíamos a Aristóteles), y después, ya nada interesante hasta el siglo XIX. Hubo en la era contemporánea narradores excelentes, de Manzoni a Verga hasta Moravia o Calvino, pero en una medida infinitamente menor que en Francia, Inglaterra, Alemania y Rusia. Es indudablemente cierto que la novela es un producto de la burguesía, y que Italia tenía una burguesía medieval en tiempos de Boccaccio, pero no tuvo burguesía moderna, salvo con mucho atraso comparada con el resto de Europa. Pero, se trate de un efecto o de una causa formal, no hay teorías de la intriga y en consecuencia no hay novelas que no sean en gran parte ensayos disfrazados.

Por eso Italia nunca produjo grandes novelas policiales, porque cualquier novela policial no es sino la *Poética* reducida a sus coordenadas esenciales: existió una secuencia de acontecimientos (*pragma*) cuyos hilos se perdieron, y la intriga nos cuenta la forma en que el detective reconstruye esta secuencia (salvo que el detective no invente la intriga de la que él mismo es un personaje para producir la ilusión de que hubo *pragmata*; pero Borges conocía a Aristóteles).

de la intriga. Es que nos hemos persuadido de que el modelo del par *fabula*-discurso narrativo, *pragma* y *muthos*, no sirve únicamente para explicar las narraciones de ese género literario que los ingleses llaman *fiction*. Pues sucede que todo discurso tiene una estructura profunda que es narrativa o que puede ser desplegada en términos de estructura narrativa. Podría citar el análisis que hizo Greimas de la introducción de Dumézil a *Naissance d'archanges*, donde el texto científico exhibe una estructura polémica producida en forma de impactos académicos, de luchas contra los opositores, de victorias y derrotas. Pero, en mi *Lector in fabula*, intenté demostrar que se puede hallar una *fabula* oculta incluso bajo el texto (desprovisto de intriga aparente) que inicia la *Ética* de Spinoza:

Per causam sui intelligo id cuius essentia involvit existentiam; sive id cuius natura non potest concipi nisi existens.

Aquí hay por lo menos dos *fabulae* encastradas. Una concierne a un agente (gramaticalmente implícito), *ego*, que cumple la acción de comprender o significar y que, al hacerlo, pasa de un estado de conocimiento confuso a un estado de conocimiento más claro sobre lo que es Dios. Señalemos que, aun interpretando *intelligo* como “yo comprendo” o “yo reconozco”, Dios sigue siendo un objeto no modificado por la acción. Pero si por el mismo verbo se entiende “yo quiero significar” o “yo quiero decir”, entonces el agente instituye, a través del acto de su propia definición, su propio objeto como unidad cultural (es decir que lo *hace ser*).

Este objeto con sus atributos es por otra parte el sujeto de la *fabula* encastrada. Es un sujeto que realiza una acción por la cual, por el hecho mismo de ser, él existe. Parece que, en esta aventura de la naturaleza divina, no “pasa” nada, porque no hay período de tiempo entre la actualización de la esencia y la actualización de la existencia (y la segunda no cambia el estado representado por la primera); en cuanto al ser, la acción no parece tal que al realizarla se produzca el existir. Pero este ejemplo es un caso límite. En esta historia, la acción, así como el curso del tiempo, están en un *grado cero* (= infinito). Dios actúa siempre automanifestándose y dura siempre, siempre produciendo el hecho de que existe por el hecho mismo de ser. Es poco para una novela de aventuras, pero bastante para dar, en el grado cero, las condiciones esenciales de una *fabula*. Demasiados episodios, ningún lance imprevisto: de acuerdo, pero esto depende también de la sensibilidad del lector. El lector modelo de una historia de este género es un místico o un metafísico, un tipo de cooperador textual capaz de experimentar emociones intensas ante esta no-aventura que sin embargo no cesa de sorprenderlo por su singularísimo carácter. Y, si no pasa nada nuevo, es porque *ordo et connectio rerum idem est ac ordo et connectio idearum*. Está todo dicho. El *Amor Dei Intellectualis* es también una pasión ardiente, y la inagotable sorpresa del reconocimiento de la Necesidad existe. Esta *fabula* es, por decirlo así, tan transparente que nos conduce inmediatamente a una estructura inmóvil de puros actantes.

Entonces, si nuestra época descubre que todo discurso filosófico y científico

co puede ser leído como narración, ¿no será porque, más que en otras épocas, la filosofía y la ciencia, habiendo perdido su fe en su especificidad propia, intentan proponerse ahora como grandes cuentos? Y si los grandes cuentos filosóficos no alcanzan, ¿no es verdad que la filosofía contemporánea, más que la del pasado, se hace analizando no a otros filósofos, sino a narradores, sean Proust o Kafka, Joyce o Mann?

6. MASS MEDIA

Pero la *Poética*, como hemos dicho, tiene varias caras. No hay libro fecundo que no produzca a veces resultados contradictorios. Entre mis primeros descubrimientos de la presencia contemporánea de Aristóteles, estaba Mortimer Adler, cuya estética cinematográfica se apoya en bases aristotélicas. En su *Art and Prudence* (Nueva York, Longmans, 1937), proponía esta definición del film: "*Motion picture is an imitation of a complete action, having a certain magnitude, in the conjoint medium of picture, words and sounds effects, musical or otherwise*" (pág. 486). Puede que la definición resultase un tanto escolástica —Adler era un tomista que inspiró después a Marshall McLuhan—, pero la idea de que la *Poética*, aunque no alcance para definir la gran literatura, aparece en cualquier caso como la teoría perfecta de la literatura popular, fue sostenida por otros autores (por ejemplo Robert Langbaum, "Aristotle and Modern Literature", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, septiembre de 1956).

No acepto la idea de que la *Poética* sea impotente para definir al gran arte, pero es indudable que, con su insistencia en las leyes de la intriga, resulta particularmente adecuada para describir los tejemanejes de los *mass media*. La *Poética* es ciertamente la teoría, entre otras cosas, del *western* a la John Ford; y no porque Aristóteles fuera un profeta, sino porque, cuando se quiere poner en escena una acción a través de una intriga (y esto es todo lo que hace un *western*), no se puede sino hacer lo que Aristóteles ya había definido y descrito. Puesto que contar una historia es una función biológica, debimos reconocer que, de esta biología de la narratividad, Aristóteles dijo lo que hacía falta.

Ahora bien, los *mass media* no son contrarios a nuestras tendencias biológicas; por el contrario, se los podría acusar de ser "humanos, demasiado humanos", y de atenerse a lo biológico puro. El problema es saber si la compasión y el terror que ellos venden conducen realmente a una *katharsis*; pero si se entiende *katharsis* en su estado mínimo (digamos: llora y te aliviarás), ellos son —en estado mínimo— poética aplicada. Ellos toman de la *Poética* el lado homeopático y pitagórico.

Tenemos que reconocerlo: de limitarnos a las opiniones que da Aristóteles para construir un *muthos* que produzca un *ergon* eficaz, podríamos caer en lo biológico puro. Para volver a Poe, si leemos las únicas páginas que él consagra a la producción de la emoción que se había puesto como mira, puede parecer un guionista de *Dallas*. Queriendo escribir un poema que en menos

de cien versos produjera una impresión de melancolía (*"since Melancholy is the most legitimate of the poetic tones"*), se preguntó: entre todos los temas melancólicos, ¿cuál es el más melancólico si nos atenemos a las tendencias más universales de los seres humanos? La muerte, por supuesto. ¿Y qué muerte es la más melancólica de todas? La muerte de una bella mujer, ni que decir tiene. Ella es *"unquestionably the most poetical topic in the world"*. Si Poe se hubiese limitado a este solo propósito, hubiera escrito realmente algo para hacer llorar a todo el mundo, como sucedió con *Love Story*.

Por fortuna, Poe sabía que, si bien la intriga es la función dominante en toda historia, trágica o no, debe estar combinada con otros elementos. Y si él escapa a la trampa "masmediática" es porque tiene ideas puramente formales, que en apariencia no tienen nada que ver con lo que los señores Homais del mundo entero identifican con la poesía, como la idea de posar aquel pájaro negro sobre la estatua blanca de Minerva. ¿Por qué? *"I made the bird alight on the bust of Pallas, also for the effect of contrast between the marble and the plumage... the bust of Pallas being chosen, first, as most in keeping with the scholarship of the lover, and secondly for the sonorousness of the word Pallas itself."*

De ahí la idea de representar esta oposición visual y conceptual mediante un juego de aliteraciones verbales que amalgaman el contraste:

*And the Raven, never flitting, still is sitting, still is sitting
On the pallid bust of Pallas, just above my chamber door.*

Lexis, opsis, dianoia, ēthos, melos, todo a la vez. ¡Qué bella manera de componer un *muthos*! Los *mass media* pueden hacer llorar, pero no producen esta forma de purificación por la contemplación de un grande y bello animal bien formado. Y, si a veces lo consiguen, entonces se trata de John Ford, y *Stagecoach*, o *La Chevauchée fantastique* como se dice en Francia, son *Poética* comprendida y revivida.

7. METÁFORA

Llegamos a la última ambigüedad. La *Poética* es el texto en el que por primera vez se instaura una teoría de la metáfora, y es el propio Ricoeur (*La Métaphore vive*, pág. 25) quien cita al respecto a Derrida (*"Mythologie blanche"*): "Cada vez que una retórica define la metáfora, implica no solamente una filosofía sino una red conceptual en la cual la filosofía se constituyó [...]. Lo definido está implicado, pues, en lo definiente de la definición". Ricoeur observa que "para explicar la metáfora Aristóteles crea una metáfora, tomada en el orden del movimiento". Efectivamente, es en el propio corazón de esta teoría donde nos hallamos frente al problema fundamental de toda filosofía del lenguaje, a saber: ¿la metáfora es el desvío con respecto a una literalidad subyacente, o bien el lugar de nacimiento de cualquier literalidad ulterior? Y, si es verdad que permanezco fiel a una teoría de la interpretación que, frente a textos ya escritos, debe al menos presuponer un grado cero lite-

ral del que la metáfora sería el desvío a interpretar, no es menos cierto que, si adoptamos el punto de vista glotogónico (sea en la aurora de todo lenguaje, como quería Vico, sea en la aurora de todo texto que se esté haciendo), hay que tener en cuenta los momentos en que se instaura la creatividad; y el lenguaje puede nacer solamente al precio de la vaguedad metafórica que nombra un objeto —o una pluralidad de objetos— todavía desconocido o innombrable.

La potencia cognitiva de la metáfora sobre la que insistió Aristóteles —aunque lo haya hecho en la *Retórica* y no en la *Poética*—, se despliega cuando la metáfora nos pone ante los ojos algo nuevo al trabajar sobre un lenguaje preexistente, o cuando nos invita a descubrir, junto con su sentido, las reglas de un lenguaje venidero. Pero, última herencia aristotélica, las corrientes heréticas de la lingüística chomskiana, y George Lakoff en particular, nos plantean hoy el problema de una manera mucho más radical; por más que esta radicalidad estuviese presente ya en Vico: el problema no es ver lo que la metáfora artística y creadora hace de un lenguaje que está ya ahí, sino de qué modo el lenguaje que está ya ahí puede ser comprendido solamente aceptando, en el diccionario que la explica, la presencia de la *vagueness*, de la *fuzziness* del bricolaje metafórico (véase en particular Lakoff y Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, 1980, y Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, las mismas ediciones, 1987).

8. ACCIÓN

Lo cual nos devuelve a nuestras últimas observaciones: aun siendo quizá meramente accidental, es no obstante curioso que Lakoff sea uno de los autores que comenzaron a elaborar, sobre los restos de una semántica ingenua donde la definición se basaba en una serie de propiedades atómicas, una semántica donde la definición está representada en forma de una secuencia de acciones.

Uno de los pioneros de esta tendencia (que saldaba todas sus deudas con Aristóteles) fue Kenneth Burke con su Gramática, su Retórica y su Simbólica de los *motivos*, donde la filosofía y la literatura enteras, y por añadidura el lenguaje, eran analizados de una manera “dramática” en el juego de cinco *motivos*, a saber: el Acto, la Escena, el Agente, el Instrumento y la Intención (*Act, Scene, Agent, Agency, Purpose*).

Pues sucede que en el propio centro de una teoría de la imitación de los *pragmata*, existía en Aristóteles el esbozo de una teoría de la acción, y es hoy cuando empezamos a comprender que hasta la definición de las pretendidas esencias no puede plantearse sino en términos de acciones subyacentes.

Para no hablar de Greimas, quien no hace ningún esfuerzo por ocultar que una teoría de la narratividad preside toda comprensión semántica; pienso en aquella *Case Grammar*, o gramática casual, que trabaja sobre una estructura narrativa por *Agent, Counter-Agent, Goal, Instrument*, etcétera (Fillmore, Bierwisch), y en varios modelos empleados en *Frames Theory* y en inteligencia artificial. Recientemente, Dominique Noguez publicó una linda

broma (en la que yo juego el papel de uno de los héroes, o de las víctimas) sobre la semiología del paraguas. Dominique Noguez no sabía que la realidad supera a la ficción y que uno de los modelos más célebres en estudios de inteligencia artificial era el de Charniak, el cual, para explicar a un ordenador cómo interpretar las frases en las que aparecía mencionado un paraguas, proporcionó a la máquina una descripción narrativa de lo que se hace con un paraguas, cómo se lo trata y cómo se lo construye. El concepto de paraguas se resuelve en una red de acciones.

Aristóteles no había llegado a ensamblar su teoría de la acción con su teoría de la definición porque, prisionero de su sistema de categorías, creía que había sustancias anteriores a todas las acciones que tales sustancias permiten o padecen. Hubo que esperar a la crisis del concepto de sustancia para redescubrir una nueva semántica implícita no en sus obras de lógica sino en la *Ética*, la *Poética* y la *Retórica*.

De donde, para concluir, propondré —a propósito de mito— un mito filosófico que me agrada contar.

Según este mito, Adán (o, en la versión griega, el original *Nomoteta* o “hacedor de nombres”) miraba las cosas y les ponía un nombre. La cómica situación del primer hombre que, sentado bajo un árbol, señalaba con el dedo una flor o un animal, decretando: “Esto será una margarita, esto un cocodrilo”, se puso dramática cuando los primeros filósofos de la lengua tuvieron que decidir si estos nombres se ajustaban a alguna convención (*nomos*) o a la naturaleza de las cosas (*phusis*). En cualquier caso, una semántica analiza las expresiones en primitivos atómicos solamente como *extrema ratio* estenográfica: sólo en un medio académico pueden ser tomadas en serio definiciones como “tigre = mamífero carnívoro”, o “gato grande y amarillo de piel cebrada”.

Según un ejemplo de Peirce (*Collected Papers*, 2, 330), *litio* no se define solamente por su posición en un sistema periódico de elementos ni por un número atómico, sino por la descripción de las operaciones que es preciso realizar para producir un espécimen correspondiente. La definición de Peirce predice igualmente los contextos posibles en los que puede hallarse la expresión “litio”. Si admitimos, en interés de la historia, que Adán conocía y nombraba el litio, debemos decir que no asignaba simplemente un nombre a la cosa. Inventaba una expresión dada como un gancho para enganchar en él una serie de descripciones, y estas descripciones pintaban (junto con la secuencia de acciones ejercidas con y sobre el litio) la serie de contextos en los cuales él se encontraba y esperaba encontrarse con el litio.

Según mi versión revisada del mito, Adán no vio a los tigres como simples especímenes individuales de una especie natural. Vio a ciertos animales, provistos de ciertas características morfológicas, en la medida en que desarrollaban ciertos tipos de acción, en interacción con otros animales y con su entorno natural. Entonces decretó que el sujeto *x*, que actúa habitualmente contra ciertos otros sujetos para alcanzar ciertos fines, que se muestra habitualmente en tales o cuales circunstancias, etcétera, era una parte solamente de una historia *X*: siendo la historia inseparable del sujeto en cuestión

y siendo este sujeto una parte indispensable de esa historia. Sólo este nivel de conocimiento del mundo, este sujeto *x-en acción* podía ser llamado *tigre*.

A la luz de esta versión del mito, podemos comprender mejor todos los argumentos que enumera Platón en su *Cratilo* para sostener la teoría del origen motivado de los nombres. Todos los ejemplos de motivación que da conciernen al modo por el cual las palabras representan a la cosa no por ella misma, sino como fuente o resultado de una acción. Tómese el ejemplo de Júpiter. Platón dice que la extraña diferencia entre el nominativo y el genitivo en el nombre *Zeus/Dios* se debe al hecho de que el nombre original era un sintagma que expresaba la acción habitual del rey de los dioses: "*di'hon zēn*", *aquel por quien es dada la vida*.

De la misma manera, el hombre, *anthrōpos*, sería reducible a *aquel que es capaz de reconsiderar lo que vio*. La diferencia entre el hombre y los animales es que el hombre no percibe solamente, sino que también razona, reflexiona sobre lo percibido. Estamos tentados de tomar en serio la etimología de Platón cuando recordamos que Tomás de Aquino, considerando la definición clásica del hombre como animal mortal y racional, sostenía que "mortal" y "racional" (las *differentiae* que distinguen al hombre de las otras especies del género animal) no son accidentes atómicos, como se cree habitualmente. Son los nombres que damos a una secuencia de acciones o de comportamientos a través de los cuales reconocemos por inferencia que los hombres tienen una suerte de forma sustancial, fundamentalmente desconocida y de otra manera imperceptible. Descubrimos que los hombres están dotados de razón porque aceptamos la existencia de una cualidad semejante —de la misma manera en que se infiere una causa a partir de su síntoma habitual—, al considerar la actividad humana de saber, pensar y hablar (*Summa Theologica*, I, 79, 8). Conocemos nuestras facultades "*ex ipsorum actuum qualitate*", a través de la cualidad de las acciones a las que dan origen (*Contra gentiles*, 4, 46).

Los mitos son lo que son, pero nosotros los necesitamos. Yo simplemente he opuesto un mito malo a un mito bueno, aquel en que la ceremonia bautismal no nombra cosas sino historias que producen a sus propios actores. He aquí lo que me inspira la *Poética* de Aristóteles.

UNA REAPREHENSIÓN DE LA POÉTICA DE ARISTÓTELES

Paul Ricoeur

Barbara Cassin me pide que responda a la pregunta siguiente: “¿Qué le inspira la *Poética* de Aristóteles?”. Acepté tanto más gustoso su invitación cuanto que, en *Temps et Récit*, yo había intentado una “apropiación” de dicha *Poética* pero sin plantear el problema en términos de “estrategia de apropiación”, como se nos ha pedido hoy; es esto, por lo tanto, lo que intentaré hacer, tomando una distancia crítica respecto de mi propia maniobra en el trabajo citado.

La primera fase de esa estrategia comienza en estrecha ligazón con la lectura del texto de Aristóteles; consiste en la reconstrucción de un ternario de base cuyos términos destacados son *mimēsis*, *muthos*, *katharsis*. La fase ulterior viene del problema de saber hasta dónde se extiende la capacidad de *reaprehensión* y reinvestidura de este ternario, en campos culturales alejados de los de la Grecia clásica y en géneros literarios cada vez más distantes de la tragedia griega. La maniobra estratégica decisiva consiste, fundamentalmente, en reinscribir el ternario de marras en el campo de lo *narrativo en general*. Nos preguntaremos entonces si la relación entre este presunto modelo fuerte y estas eventuales ejemplificaciones debe ser pensada en términos de invariante y de variaciones imaginativas a la manera de Husserl; en rigor, de “ideal-tipos” a la manera de Max Weber; una meditación sobre el estilo de historicidad propio, a continuación de las investiduras del modelo, encontrará su prueba de verdad en la hipótesis de una muerte inminente del acto y del arte de narrar.

1. EL TERNARIO DE LA POÉTICA

No niego que la reconstrucción que propongo del ternario aristotélico –*mimēsis*, *muthos*, *katharsis*– no es inocente, y que en cierto modo es reque-

rida por la maniobra ulterior que ocupará el centro de nuestras preocupaciones. Esta confesión es una manera de reafirmar que la historia de la filosofía es obra de filósofo. Sin embargo, alegraré por el rigor exegetico de esta reconstrucción, rigor que no me parece debilitado sino, al contrario, requerido por el proyecto ulterior de poner el texto de Aristóteles a contribución de una teoría de la narratividad que no pertenece, sin embargo, a su horizonte de pensamiento. De ahí que vaya a presentar los tres términos de nuestro ternario lo más cerca posible de las definiciones que Aristóteles da de ellos, y en atención a la función que su análisis les asigna.

Comienzo por el polo de la *mimēsis*, término griego que no me apresuro a traducir por “imitación”, so pena de cerrar demasiado pronto el espacio de juego de la interpretación; limitémonos a decir: actividad mimética, e incluso mimo. *Mimēsis* se presenta como el concepto rector de la *Poética* de Aristóteles, aunque sólo se lo defina por enumeración y finalmente por empleo contextual; Aristóteles, en efecto, lo especifica dándole por determinantes a veces actuantes (*pratontes*), casi siempre la acción misma (*praxis*); de ahí la famosa expresión compuesta *mimēsis praxeōs*. Este uso contextual señala a la vez la ruptura con una concepción metafísica de la *mimēsis* y la apertura del campo de variaciones que expresaré más adelante. Ruptura con la *mimēsis* de Platón, la cual, como se sabe, rigió el orden ascendente/descendente que une los modelos inteligibles a sus réplicas sensibles, desdobladas y redobladas a su vez por los productos del arte, los cuales se encuentran entonces a dos grados de distancia de sus modelos. Con Aristóteles, la actividad mimética ya no tiene por campo de ejercicio más que la *praxis* humana, lo cual la sitúa en una proximidad con la ética a la que aludiremos más adelante: “Como los que imitan representan a hombres en acción, los cuales son necesariamente personas de mérito o personas mediocres (los caracteres se resumen casi siempre en estas dos clases, siendo el vicio y la virtud los que marcan la diferencia del carácter en todos los hombres), los representan o mejores de lo que somos en general, o peores o incluso iguales a nosotros, como hacen los pintores” (1448 a 1-4; trad. francesa J. Hardy, *Les Belles Lettres*).¹ Podemos poner entre paréntesis los calificativos “mejores” o “peores”, por lo mismo que la continuación del análisis subordina los caracteres y sus virtudes a la estructura o, mejor, a la estructuración de la acción por el *muthos*. Tal es la primera y doble decisión temática: desconectar la *mimēsis* de la metafísica de los paradigmas de la realidad, y limitarla al campo práctico: *mimēsis praxeōs*: “La que imita la acción es la fábula” (1450 a 3).²

1. Roselyne Dupont-Roc y Jean Lallot traducen: “Dado que quienes representan, representan personajes en acción, y que necesariamente estos personajes son nobles o bajos (los caracteres corresponden casi siempre a estos dos únicos tipos, ya que, en materia de carácter, la bajeza y la nobleza fundan las diferencias para todo el mundo), es decir, bien mejores, bien peores que nosotros, bien semejantes —como lo hacen los pintores... (*La Poétique*, París, Éd. du Seuil, 1980).

2. Dupont-Roc y Lallot: “La historia misma es la representación de la acción” (ibid.).

La segunda decisión temática concierne a la regla de empleo del término *muthos*; éste tiene, como es sabido, una larga historia, inseparable del debate recommenzado incesantemente entre *muthos* y *logos*. También aquí Aristóteles se pronuncia: *muthos* será, como lo fue *mimēsis*, asignado a la esfera práctica, en la medida en que el *muthos* aplica a la *mimēsis praxēos* su regla de articulación; *muthos* será definido como “ensamblaje [*sunthesin*] de las acciones cumplidas” (1450 a 3).³ La *Poética* queda, pues, identificada sin reservas con el arte de componer los *muthoi* (en este aspecto, obsérvese el “porque” que enlaza las dos proposiciones: “La que imita la acción es la fábula, porque [*gar*] yo llamo fábula al ensamblaje de las acciones cumplidas”, 1450 a 3-5).

Un comentario sobre la traducción de *muthos*: ¿hay que decir “fábula”, con J. Hardy? ¿“Historia”, con Dupont-Roc y Lallot? ¿O “intriga”, como lo propongo yo? Es difícil conservar los dos valores: el carácter *ficcionario* de la fábula, el carácter *estructurado* del ensamblaje; como el segundo rasgo me pareció prevalecer, elegí *intriga* o, mejor, *puesta en intriga*; el inglés lo dice mejor: *plot/employment*; y el italiano, *intreccio*. Sea lo que fuere de la traducción, sólo la conjunción de estas dos primeras decisiones temáticas abre el campo de las variaciones cuya amplitud, y eventualmente sus límites, exploraremos más adelante. Digamos: la *Poética* define la *poiēsis* (es decir, aquí, “el arte que imita por el lenguaje solo, prosa o verso”, 1447 a 28) por la intersección entre la *actividad mimética* y la *actividad configurante*, operando conjuntamente en el campo de la *praxis* humana por mediación de *actuales* susceptibles de evaluación ética.

Antes de introducir el tercer término del ternario, apuntemos las obligaciones limitativas que en el comienzo parecen poner obstáculos a las *reaprehensiones* del modelo aristotélico de que trataremos más adelante. Señalo tres, que enuncio desde la menos excluyente hasta la más rigurosa. Primera obligación: todo el análisis hace referencia a géneros literarios conocidos en aquella época: tragedia, comedia, epopeya, poesía lírica o elegíaca, excluyéndose las maneras no verbales de imitar –la pintura, por ejemplo– y las maneras no métricas de decir: el mimo o el diálogo socrático, que, en efecto, imitan de manera creativa las charlas de la vida cotidiana. Segunda obligación: la *mimēsis* de los actantes se reparte en dos grupos, según que sea el propio poeta el que componga la fábula, la historia, la intriga, *contándola*, o según que la conducción de la acción esté confiada a los actantes mismos bajo la máscara de los actores. Como puede verse, el relato –la *diēgēsis* o la *apan-ggelia*–, y por lo tanto la epopeya, quedan aparentemente excluidos del campo de investigación para exclusivo beneficio de la tragedia y la comedia. Veremos luego que esto es aún más complicado: por lo mismo que Homero *com-pone* sus narraciones a la manera en que el poeta trágico o cómico “dispone los hechos”, el *muthos* pasa a ser una estructura común al relato y al drama. Se encabalgan así varias clasificaciones, dejando espacio para una recomposición del paisaje poético tal como la que voy a proponer. Lo corrobora la

3. Dupont-Roc y Lallot: “Llamo «historia» al sistema de hechos” (ibíd.).

comparación entre la epopeya y la tragedia en 1449 b 9 *sq.*, que relativiza la diferencia entre relato y puesta en escena. Tercera obligación limitativa: entre todas las formas de drama se otorga privilegio a la tragedia, a la cual se aplica la famosa división en seis partes que sirve de hilo conductor en la continuación del tratado: intriga (*muthos*), caracteres o personajes (*ēthē*), elocución (*lexis*), pensamiento (*dianoia*), espectáculo (*opsis*), y canto (*melopoia*) (Dupont-Roc y Lallot: “La historia, los caracteres, la expresión, el pensamiento, el espectáculo y el canto”, 1450 a 7-9). En el interior de esta lista aún es preciso aislar el *qué* de la *mimēsis* –fábula, caracteres, pensamiento–, el *por medio de qué* –elocución, canto–, el *cómo* –espectáculo. En cuanto al *qué*, sus componentes se jerarquizan del siguiente modo: viene en primer lugar el ensamblaje de las acciones cumplidas (el *muthos*) (“porque sin acción no puede haber tragedia, pero puede haberla sin caracteres”, 1450 a 23-25); en segundo lugar están los caracteres, y en tercera posición los pensamientos, es decir, el significado de lo hablado, lo dicho del decir. Ahora bien, este estrechamiento progresivo del campo conceptual por jerarquización interna de los rasgos distintivos de la tragedia en beneficio del *muthos* es lo que, paradójicamente, hace posibles las reaprehensiones que mencionaremos más adelante: ello, por lo mismo que el *ensamblaje de las acciones cumplidas* es susceptible de liberarse de los tres círculos de obligaciones que acabamos de exponer.

Pero antes de hablar de esto aún queda dar cuenta del tercer término del ternario de base. A decir verdad, la *katharsis* no pertenece a la segmentación anterior en seis partes. Y sin embargo figura en la definición más amplia que precede en 1449 b 21-25: “...imitación hecha por personajes en acción y no por medio de un relato y que, suscitando compasión y temor, opera la purgación propia en iguales emociones” (Hardy).⁴ Dada la perspectiva de nuestra discusión ulterior, esta vacilación en el plano del ordenamiento de las nociones de base es ya en sí interesante. Por un lado, en efecto, el par *mimēsis-muthos* tiende a cerrar el trabajo de composición sobre la obra misma, considerada desde el ángulo de la unidad y de la completud; ahora bien, este trabajo de composición inmanente a la obra es lo que toma en cuenta el análisis de la tragedia en seis partes, análisis del que la *katharsis* no participa. Por otro lado, el par *muthos-katharsis* pone en relación el adentro y el afuera de la obra por mediación del espectáculo, de la *opsis*, que da a ver la acción mimada. Además, la *katharsis* no es más que un haz dentro una gavilla de efectos de sentido entre los cuales hay que incluir el placer: placer de imitar, evocado desde el comienzo de la *Poética*; placer propio de la tragedia, del que se dice, en 1453 b 11, que él es el *ergon*, la función propia de la tragedia. Lo que emparenta a la *katharsis* con este placer es su constitución indirecta, quiero decir, el hecho de que la *Poética* no toma en cuenta por sí mismas las

4. Dupont-Roc y Lallot: “La representación es puesta en ejercicio por los personajes del drama y no recurre a la narración; y, al representar la compasión y el espanto, ella realiza una depuración de este género de emoción” (ibíd.).

pasiones que la representación suscita, sino su purgación; ahora bien, ¿qué distingue a la purgación poética de una purgación literal, en el sentido médico o místico, sino el hecho de que es obra de la comprensión del *muthos*? Equivale entonces a dilucidación, esclarecimiento del terror y de la compasión, o, me atrevo a decir, metaforización de estas pasiones. Este vínculo entre *muthos* y *katharsis* es tan fuerte, que es reversible: la depuración (Dupont-Roc y Lallot) poética retrocede en cierto modo hacia el interior de la obra en dirección a lo que Aristóteles llama incidentes espantosos y lamentables tejidos en la trama misma de la fábula, lo que les permite contribuir a la inteligencia del drama. Esta posición clave de la *katharsis* en la flexión de la acción mimada por el drama y del mundo prático del espectador, hará posible en un instante su reutilización a escala de una *estética de la recepción*. De este modo, el tercer término de nuestro ternario revela ser, paradójicamente, a la vez el más tributario de las obligaciones limitativas del género trágico (las pasiones purificadas siguen siendo la compasión y el terror) y el más abierto a una reaprehensión, donde la *aisthēsis* desplegaría la capacidad de investidura de la *katharsis* mucho más allá de las dos pasiones trágicas.

Estas últimas observaciones nos conducen a los umbrales del tema que someto a discusión: ¿puede escapar el modelo aristotélico a las obligaciones características de su investidura trágica? Y, en caso afirmativo, ¿hasta qué punto?

2. LA REAPREHENSIÓN NARRATIVA

Es éste el punto donde la estrategia de apropiación que propongo está llamada a dar cuenta de sí misma y de sus presupuestos. Dicha estrategia consistió para mí en intentar reinscribir los conceptos mayores de la *Poética* en el marco de una problemática que no era la de Aristóteles, a saber: la problemática de la narratividad. No era la de Aristóteles por lo mismo que, en él, el relato se oponía al drama actuado por los personajes mismos. Así pues, la operación consiste en desenclavar el relato en el sentido aristotélico y elevarlo al rango de metagénero. ¿En nombre de qué? En nombre, precisamente, del parentesco que el *muthos* reinstaura entre relato y drama. Cito 1449 b 16: "En cuanto a los elementos constitutivos [las *merē*, las partes que se enumeraron más arriba], algunos son los mismos, los otros son propios de la tragedia. Además, quien sabe distinguir entre una tragedia buena y una mala, sabe hacer también esta distinción respecto de la epopeya; pues los elementos que encierra la epopeya están en la tragedia, pero los de la tragedia no están en la epopeya" (J. Hardy, 1449 b 16-20):⁵ es decir, precisamente, el cómo de la *mimēsis* y no ya su *qué*, o sea la tríada acción, personajes, pensamientos.

5. "En cuanto a las partes, algunas son comunes a los dos géneros; otras, propias de la tragedia. Hasta tal punto que el que sabe decir si una tragedia es buena o mala sabe decirlo igualmente de la epopeya. Porque los elementos que constituyen la epopeya

Provisto de este permiso, me atrevería a decir, de Aristóteles, enuncio la tesis siguiente: la reaprehensión que propongo y practico consiste en elevar al rango de *inteligencia narrativa* la actividad configurante, pivote del ternario de la *Poética*, más allá de las obligaciones limitativas que hemos mencionado. Dejo aquí de lado el problema de si la historiografía corresponde o no a esta inteligencia narrativa, y ello a despecho de otra oposición que hace Aristóteles entre contar los acontecimientos que ocurrieron y contar los que podrían suceder; por lo tanto, entre lo particular y lo general: lo cual hace decir a Aristóteles “que la poesía es más filosófica y de un carácter más elevado que la historia” (1451 b 5).⁶ De ahí la cuestión; ¿qué condiciones debe satisfacer esta reinscripción del ternario aristotélico en el campo de la narratividad para que éste alcance el grado de generalidad requerido por el metagénero de lo narrativo? Esta conformación de un modelo fuerte invocará la cuestión ulterior que situaré en el comienzo de la tercera parte, esto es, el problema del estatuto epistemológico de aquello que denomino, provisionalmente, metagénero de lo narrativo, con relación no sólo a la tragedia y a la epopeya sino también al cuento de hadas, la leyenda... y la novela. Confieso de buen grado que, en *Temps et Récit*, no recalqué lo suficiente el carácter estratégico de la operación de reinscripción narrativa del modelo aristotélico.

Consideraré tres condiciones.

Primera condición: es necesario poder elevar el concepto de actividad configurante al grado más alto de formalidad compatible con la comprensión narrativa; la reserva contenida en la última parte del enunciado me obliga a mantener una distinción entre la inteligibilidad propia del contar, en tanto puesta en intriga, y la racionalidad que yo llamo de segundo grado, tributaria de las lógicas combinatorias o de desarrollo utilizadas por la escuela de Greimas y otros emprendimientos del área estructuralista. ¿Cómo mantener en su nivel formal una inteligibilidad narrativa que no sea una racionalidad narratológica? Respuesta: preservando de toda resolución y de toda disolución la paradoja que he llamado de *concordancia discordante* y que yo veo implícita en el *muthos* aristotélico. A la concordancia corresponden evidentemente la propia definición del *muthos* como “disposición [*sunthesis, sustasis*] de las acciones cumplidas”, pero también los corolarios de esta definición, a saber: la unidad, la marca de un comienzo, un medio y un fin, la amplitud y la completud. Estos corolarios son importantes porque las amenazas de erosión, y hasta de extenuación, del modelo que consideraremos más adelante pesarán precisamente sobre estos rasgos de concordancia. Que se trata aquí

ya se encuentran también en la tragedia, pero no todos los elementos de la tragedia están en la epopeya” (Dupont-Roc y Lallot).

6. “Pues la diferencia entre el cronista y el poeta no está en que uno se expresa en verso y el otro en prosa [...]; la diferencia está en que uno dice lo que ha acontecido, el otro lo que podría acontecer; por esta razón la poesía es más filosófica y más noble que la crónica: la poesía trata más bien de lo general, la crónica de lo particular” (Dupont-Roc y Lallot, *ibíd.*).

de inteligibilidad, los rasgos epistémicos reconocidos por Aristóteles al *muthos* lo confirman; el encadenamiento de la acción imitada (ese *di'allēla*, ese “uno por otro” que Aristóteles opone al *met'allēla*, “uno después de otro”) debe parecer necesario o al menos probable: “lo general, es decir que tal o cual especie de hombre dirá o hará tales o cuales cosas verosímil o necesariamente” (1451 b 9; otra traducción: “lo «general» es el tipo de cosa que cierto tipo de hombre hace o dice verosímil o necesariamente”, Dupont-Roc y Lallot). Esta instrucción, esta enseñanza por lo universal se insinúan hasta en la *katharsis* como depuración intelectual de las pasiones. Así pues, hay universales prácticos que no son esencias intemporales. Hacia ellos se dirige la inteligencia narrativa. Pero la concordancia tiene su reverso: es discordancia la “inversión” —la *metabolē*— de la felicidad en desgracia, digamos la inversión de las suertes, la *peripeteia* o lance imprevisto, el reconocimiento inesperado, los incidentes espantosos o lamentables, los efectos violentos: los *pathē*. Lo admirable es que la discordancia no resulta exterior a la concordancia como lo incoordinable; es virtud de la inteligencia narrativa incorporar la discordancia a la concordancia, hacer que la sorpresa colabore en el efecto de sentido que, a posteriori, hace aparecer la fábula como verosímil y hasta necesaria. Pues bien, considero irreductible *tanto* al desorden del “y después y después” *como* al orden de las lógicas narratológicas la inteligencia narrativa inmanente a la puesta en intriga; con ese dinamismo integrador que subrayan las terminaciones griegas en *-sis*: *poiēsis*, *mimēsis*, *sustasis*, *katharsis*. Personalmente, me arriesgué a forjar el concepto de *síntesis de lo heterogéneo* para llevar lo más lejos posible el formalismo de la inteligencia narrativa; lo que evita a ésta resolverse en la racionalidad estructural de la narratología es, finalmente, la paradoja de la concordancia-discordante cuya síntesis yo no separo de lo heterogéneo.

Entiendo como segunda condición de la generalización del modelo aristotélico, y en consecuencia como un proceder propiamente estratégico, la formación del concepto de *ficción*, en el sentido activo de *figir*; entendámoslo, en el sentido más radical, como instauración de un corte, de una suspensión efectuada en el curso mismo de la *praxis* efectiva; corte del que nace esa otra escena, se la llame *poiēsis*, *Dichtung*, literatura o, mejor, literaturidad.

A este régimen de ficción corresponden implícitamente los tres términos del ternario aristotélico: la *mimēsis* no imita de manera creativa, no representa, sino en proporción a la distancia tomada por la ficción. El *muthos* sólo es contado o actuado bajo la condición de la función fabuladora (que la traducción por *fabula* o “fábula” expresa correctamente), por la cual la literatura es un inmenso laboratorio de experiencias de pensamiento en el que se prueban las múltiples maneras de componer juntos felicidad/desgracia, bien/mal, vida/muerte, no siendo la tragedia sino una combinación típica de estas magnitudes entre otras permutaciones posibles. Por último, la *katharsis* no es menos ficticia que la *mimēsis* y el *muthos*, por lo mismo que sólo la comprensión de la fábula depura las pasiones: lo que más arriba llamé metaforización de las pasiones no es otra cosa que una ficcionalización de las pasiones.

Hablando de ficción, se trata cabalmente del recorte de un espacio nuevo

de sentido en el que se reinscriben los tres términos del ternario aristotélico. Es preciso formar algo así como una *epokhē* de todo lo real para abrir el espacio de la ficción. De este gesto nacen problemas inéditos, como éste: ¿qué incidencia tiene la ficción sobre la *praxis* efectiva en tanto precisamente que *praxis* mimada? Todos los problemas que situé en *Temps et Récit III* bajo el título de "Refiguración" presuponen la fractura de la efectividad por la ficción. En este punto es donde una estética de la recepción centrada en las expectativas del lector oyente/espectador toma a su cargo el problema planteado por la *katharsis* dentro del limitado marco de la tragedia. Sólo un lector *afectado* puede convertirse en un agente *otro*.

Una tercera estrategia de apropiación consiste en acoplar los problemas situados bajo el título de narratividad o, mejor, de *temporalización*. Aristóteles ignora este problema: en vano se busca una transición entre su tratamiento del problema del tiempo en la *Física* y las implicaciones temporales de su concepto de *muthos*: comienzo, medio, fin, totalidad. Ahora bien, se trata sin duda de totalidades temporales, en tanto que la noción de amplitud (*megethos*) suscita el problema de clausura que mencionaré en la tercera parte. Era preciso haber abierto el doble espacio de lo narrativo y de lo ficticio para formar el proyecto de un acoplamiento entre narratividad y temporalidad; acoplamiento que haga de lo narrativo el guardián del tiempo, y de la ficción el instrumento de exploración, a la manera del como si, de los modos de temporalización que escapan a la linealidad del tiempo cronológico y del que la ficción se libera más fácilmente que la historiografía. En mi propio trabajo este acoplamiento fue iniciado por un paralelo entre el tiempo agustiniano y la fábula aristotélica; una figura invertida de la concordancia discordante me pareció surgir de este contacto directo de dos análisis vinculados a preocupaciones heterogéneas. Después, el ámbito de comparación se extendió a toda la fenomenología del tiempo, cuyo carácter fundamentalmente aporético me pareció constituir el frente a frente al que la poética del relato aporta réplica; sin que se atenúe en forma alguna la aporicidad de toda fenomenología del tiempo.

Con esta correlación entre la inteligibilidad narrativa y la aporicidad del tiempo se completa la estrategia de reaprehensión del modelo aristotélico que expuse en *Temps et Récit*. Barbara Cassin pregunta qué objetos nuevos se producen así y con qué finalidad: el objeto nuevo es lo narrativo, ignorado por Aristóteles como instancia superior al *muthos* trágico; lo narrativo en su doble dimensión de ficcionalidad y de potencia temporalizante. La finalidad es doble: epistemológica y ontológica. Epistemológica: poner al descubierto un modo de inteligibilidad —la inteligibilidad narrativa— que, en la visión que tengo de la racionalidad, como dispersada en archipiélagos de significancia, rige una esfera propia del comprender en tanto "tomar juntas" ocurrencias temporales. Finalidad ontológica: decir el tiempo humano a través del medio del narrar. En este sentido, lo que llamé tercera condición de generalización del modelo de la poética era ya más que una de las maniobras de la estrategia de reaprehensión: decía ya su *telos*.

3. LOS LÍMITES DEL MODELO ARISTOTÉLICO

El problema es ahora saber si se puede tratar el modelo narrativo surgido de la *Poética* de Aristóteles, al precio de la maniobra estratégica que se mencionó, como una *invariante* de la que las investiduras sucesivas serían variaciones imaginativas, o bien si las figuras culturales de lo que hemos llamado inteligencia narrativa constituyen una serie de un género tal que excluye toda *invariante*.

El problema es engorroso, pues cada una de las dos concepciones posee argumentos sólidos. Las tres condiciones que presidieron la formación del modelo narrativo, ¿no darán a éste un carácter *transtemporal* por el que podrían identificarse como narrativas formas literarias tan diferentes como el cuento de hadas y la novela del siglo XIX? Se podría hablar al respecto de “ideal-tipo” en el sentido weberiano, entendiendo por ello no una esencia objetiva sino una idea rectora presidiendo la búsqueda, descripción y reunión de realizaciones históricas dispares que en ningún caso saturarían el “ideal-tipo”. Se hable de síntesis de lo heterogéneo (primera condición), de ficcionalidad (segunda condición), de temporalización (tercera condición), en cada oportunidad se trata de condiciones que pueden ser llamadas cuasi trascendentes en relación con las formas empíricas asumidas por el relato.

Nos asalta, sin embargo, una duda: el estatuto de “ideal-tipo”, de invariante, de trascendental del relato, ¿no será más apropiado para la lógica narrativa de los estructuralistas —la narratología—, de la que no me he cansado de decir que consistía en una racionalización, en una logicización de segundo grado con respecto a la inteligencia narrativa? En cambio, el estatuto de invariante parece poco apropiado a la inteligencia narrativa y a su estilo propio de historicidad, en el que se conjugan de manera original tradición e innovación. Cuando la narratología instala modelos propiamente atemporales, acrónicos, la inteligencia narrativa parece estructurarse en una concatenación histórica.

Consideremos algunos rasgos de este estilo de historicidad. Es notable, en primer lugar, que ya en el análisis de la tragedia por Aristóteles las obligaciones limitativas antes consideradas responden tan estrechamente a la definición de ese *muthos* (que Aristóteles llama *telos* y alma del poema), que es muy difícil deslindar lo que vale universalmente como modelo y lo que sería tan sólo efectuación histórica. Nos hallamos más bien ante un vínculo de género único entre *universalidad* y *ejemplaridad*, vínculo que reaparecería indudablemente en muchos otros terrenos relativos a la *praxis*, se trate de ética o de política. La historia de la tragedia isabelina, y luego francesa, confirmaría este rasgo desconcertante: otras obligaciones limitativas ocupan el lugar de las que intentábamos poner entre paréntesis en el caso de la tragedia griega, sin que se las pueda oponer a su vez, polarmente, a una forma dramática universal; en efecto, ya sea cuestión de un tratamiento muy distinto de las reglas de unidad o, más profundamente, de la confrontación entre fatalidad pagana y predestinación cristiana en el seno de una problemática trágica griega, es casi imposible deslindar en cada caso lo universal de lo histórico.

El problema se complica con la aparición de la novela, género proteiforme por excelencia. Lo problemático ya no es solamente la adherencia de la ejemplaridad a la universalidad, sino el estilo de concatenación entre los tipos y más aún entre las obras; una problemática inédita como lo es la verosimilitud y hasta la fidelidad a lo real, opuesta al reino de las convenciones en la edad de la novela realista y luego naturalista, oscurece el sentido de la *mimēsis* llevándola del lado de la imitación-copia. Por reacción, la novela antirrealista, antinaturalista, bautizada durante cierto tiempo como “nueva novela” [*nouveau roman*], proyecta enteramente la *mimēsis* sobre la estructura interna de la obra a expensas de cualquier referencia extraliteraria. Es difícil reconocer en estas inversiones radicales simples variaciones sobre un tema invariable. Ese carácter de la novela que acabo de llamar proteiforme torna casi imposible la identificación de reglas canónicas trascendentales con el juego de las formas. En última instancia, ni siquiera se podría hablar aún de “parecido de familia”, a falta de “ideal-tipo”. Lo narrativo corre entonces el riesgo de no ser más que una palabra, un *flatus vocis*.

Personalmente, no creo que los casos extremos sean los más instructivos. En rigor, habría que adoptar el eje medio de la relación universalidad-ejemplaridad y redistribuir, a uno y otro lado de este eje, por un lado las tendencias a la canonización paradigmática y por el otro las tendencias a la innovación antiparadigmática. Esta forma de comprensión me parece ser la única que se adapta al estilo de historicidad de la inteligencia narrativa. Me arriesgaré a sugerir que la paradoja de la concordancia discordante, que hemos aplicado a la estructura de la intriga, vale también para el estilo de historicidad de lo narrativo en general y se aplica a éste de manera recurrente y autorreferencial: el estilo de historicidad del modelo fuerte de narratividad revela ser así, él mismo, concordante/discordante.

Pero este intento de estabilizar el flujo histórico de las formas narrativas en torno al eje universalidad/ejemplaridad, conoce una dificultad más temible que he consignado en la segunda pregunta de mi argumentación. Ciertas formas de escritura que algunos llamarían posmodernas, proceden no ya de un cambio de paradigma sino de una rebelión contra todos los paradigmas: rebelión tal que las ideas de síntesis de lo heterogéneo, de ficcionalidad dialécticamente opuesta a realidad, de configuración temporalizante, pierden toda pertinencia. Parece imponerse una ecuación entre paradigma, en el sentido que fuere, convención, obligación y hasta violencia. La relación universalidad/ejemplaridad en la que acabamos de hacer pie, parece quedar fuera de juego. En este aspecto se puede tomar por piedra de toque la aporía de la clausura sobre la que disertaron Frank Kermode, Hillis Miller, Barbara Herrnstein Smith y otros; estas aporías alcanzan el punto más sensible del modelo aristotélico, esto es, la exigencia de que la historia narrada sea “una y completa”. No es posible liberarse de la aporía distinguiendo, por más legítimo que sea, entre la clausura del acto de narrar, que hace que el lector cierre el libro, y la clausura de la historia narrada; el problema se hallaba disimulado en la novela del siglo XIX, en la que ambas series terminaban juntas, la de las páginas en las que se inscribe el acto de narrar y la de los acontecimientos.

tecimientos narrados; dicho de otra manera, la serie diegética del vocabulario de Genette. La desaparición de todo criterio de buena clausura y hasta la negativa a terminar, exteriorizada mediante la expresión ostensible de una interrupción, invalidan la idea de una historia una y completa en la que se reconociera a título último lo narrativo, como lo expresaba la noción misma de síntesis de lo heterogéneo. Pasando al límite, acabamos de preguntarnos si lo narrativo, en tanto expresión de la inteligencia narrativa, no es una figura pasajera y si la muerte del relato no está ya en plena labor, como lo anunciaba W. Benjamin en su famoso ensayo *Der Erzähler* de 1936. Cuando —decía Benjamin— ya no hay experiencias que compartir, en la edad que se declara de la comunicación, la era del relato toca a su fin. Hay que mirar de frente, para terminar, esta eventualidad.

Quiero expresar las razones por las que tenemos derecho a creer en la llegada de nuevas metamorfosis del relato que conjurarían su agotamiento. Estas razones deben ser buscadas, a mi entender, del lado de la recepción más que de la producción del relato. Este aspecto del problema de la narratividad nunca fue perdido completamente de vista; las investigaciones respectivas son herencia de los señalamientos de Aristóteles sobre la *katharsis*, donde hemos discernido —más arriba— el germen de una meditación sobre la respuesta del espectador. Una teoría moderna de la lectura toma a su cargo estas investigaciones tendientes a mostrar que el acto configurante ejercido en la puesta en intriga (o en historia) no se termina en el recinto de la obra sino en la recepción por su destinatario. El propio R. Barthes, incluso en su período estructuralista, proponía distinguir la narración en tanto don del relato a un narratario, del relato propiamente dicho en tanto juego de lenguaje estructurado por las obligaciones semióticas aplicadas a las acciones y a los actantes. Ahora bien, una teoría de la lectura llevada a las dimensiones de una estética de la recepción, como en H.R. Jauss, pone en primer plano las nociones de expectativa y de horizonte de expectativa, procedentes de Husserl por el canal de Gadamer. Por el lado de estas *expectativas* es donde buscaré una salida para nuestras aporías. Me parece que estas expectativas no sólo obedecen a leyes de estructuración que resisten a la erosión de los paradigmas, sino que suscitan una demanda en relato que no parece susceptible de agotarse. ¿Por qué? Porque, visto del lado de la recepción, el relato literario no se presenta solamente como imitación de acción, según dice Aristóteles, sino como imitación de relato, en el sentido de que el relato pertenece ya al comercio de las interacciones y, a este título, pertenece a las estructuras más estables del actuar humano. Contar, recuerda H. Arendt, es intentar decir el *quién* de la acción. Es indudable que siempre estaremos a la búsqueda no solamente del qué, del por qué y del cómo de la acción, sino además de su *quién*. ¿Y por qué? Porque donde ensayamos las preferencias, las evaluaciones de las que la ética vuelve a encargarse, es en el espacio de juego de la ficción. En este aspecto, la puesta en intriga del personaje no es menos importante que la de la acción.

Ésta es, a mi entender, la razón fundamental por la que digo que el acto de narrar se transformará todavía, pero no perecerá. Lo comprobamos a

nuestro alrededor: cuando la demanda en relato no encuentra alimento en la literatura contemporánea, pues, bien, se relee a Dostoievski y, por qué no, ¡la *Ilíada*! Es nuestro propio turno de rebelarnos contra las directivas de una cierta crítica literaria. Probamos con ello no tener la menor idea de cómo sería una cultura donde ya no se supiera lo que significa *contar*.

LA VIDA COMO OBRA

Michel Deguy

Es ocasión para mí (“mí” que designa a uno que tiene que hacer con el arte, con el arte de hacer, *i. e.* con el hacer del arte, la *poiēsis* en tanto *mimēsis* en lenguaje, en lengua, en palabras), es decir, ocasión, generada por los libros de P. Ricœur,¹ de reflexionar en y sobre la *poética*, como se la llama desde Aristóteles, es decir, sobre algunos grandes “valores” aristotélicos en metamorfosis durante el transcurso de los siglos, pero tal que invariantes de sentido se desprenden [*dégagent*] como los que resisten a la erosión de las interpretaciones, y apuestan [*gagent*] a la homonimia, a la estabilidad de la problemática del famoso “ternario”, al aguante con que se emplean siempre los mismos nombres. ¿Es que a partir de la *poesía*, en lo que ella *devino* como experiencia y escritura, es posible remontarse, para resonar allí, hasta la fuente griega, para volver a interrogar una y otra vez a la *mimēsis*, al ternario? Proceder emparentado con el de P. Ricœur, lo que explica que subraye yo en primer lugar las palabras *reaprehensión* y *generalización*, que son las suyas. Hubiésemos podido decirnos que, como la épica, lo trágico o hasta lo lírico, son géneros en desherencia cuyas formalidades ya no determinan el formalismo de las obras escritas, la *poética* se ha vuelto a cerrar, quedando fuera de uso. Sin embargo, *mimēsis*, *muthos* y *katharsis* se leen siempre en oráculos, esfinges sobre nuestra vida edípica; a “retomar”, pues, so pena de que el *mito* no sea lo único en “*estar suspendido*”, según la expresión de Jean-Luc Nancy, o la metafísica, sino la armadura retórica y poética griega

1. Desde *La Métaphore vive* hasta *Soi-même comme un autre*, pasando por los tomos de *Temps et Récit*: sabemos que estas obras, editadas por Seuil, se escalonan de 1975 a 1990. os

también, si es verdad que en cierto modo los giros y tropos pasaron a ser nuestros “mitos”, casi nuestras divinidades griegas; la *fábula* ha desaparecido, como demuestra Starobinski (*Le remède dans le mal*),² pero no todavía la armadura de filosofemas “aristotélicos” (“las latitudes ofrecidas por el texto de Aristóteles”)³ que son más bien “germen de desarrollo considerable”; y nosotros volvemos a hacer una especie de mitología con estas criaturas griegas de la *Poética* y de la *Retórica*, “*mimēsis*, *muthos*, *katharsis*”.

Así pues, la *reaprehensión* moderna es precisamente de *generalización*. (De la diferencia entre *generalización* y “desconstrucción” habría algo que decir; en otra parte). Yo entiendo “generalización” así: un procedimiento local definido “propiamente” en el diccionario, funcionalmente en cierto modo, no encuentra una “reaprehensión” de sentido y de servicio sino al convertirse en un valor “general”, no solamente por un uso extendido a confines regionales sino por una valencia transgénica en expansión (“la expansión general de su letra”, diría Mallarmé) a todos los registros de la literatura, de lo textual, de lo “lógico”. Veamos el ejemplo por antonomasia: la *metáfora* que *viva* (tomo el título famoso de Ricoeur dando a *viva* un valor de subjuntivo),* que viva de tomar un destino de concepto a la altura de la *cópula*, viniendo a modalizar ontológicamente al *ser* en *ser-como*.

Así pues, reaprehensión generalizada del *ternario*.

1. SOBRE LA *MIMESIS*

Todo artista se enfrenta con esta problemática de la diferencia entre reproducir y producir. Tomo entre mil, al azar, el ejemplo de un artista cercano a nosotros, Arp, año 1944, plástico y poeta: “Nosotros no queremos copiar a la naturaleza; no queremos reproducir; queremos producir, directamente, no por mediación”.⁴ Y, en 1952, Arp habla del “gran cambio del arte de la *figuración* en el de la *configuración*” (en alemán, él habla del cambio de *Ab-Bildung* a *Bildung*).

En la *mimēsis* se hace esta distinción entre dos niveles (isotopías). Tomémosla nosotros, ya que al fin de cuentas éste es el sentido usual de *mimēsis* reconstruido por los filólogos:⁵ “*Mimēsis* designa precisamente el movimiento que, partiendo de objetos preexistentes, culmina en un artefacto poético, y el *arte poético es el arte de este pasaje*” (págs. 20-21). Y sin duda en poesía el

2. París, Gallimard, 1989.

3. P. Ricoeur, *Temps et Récit*, t. I, París, Éd. du Seuil, 1985, pág. 56.

* En el original, “*métaphore qui vive*”. El título de P. Ricoeur al que se alude es *La métaphore vive*, “*La metáfora viva*”. [T.]

4. *Jours effeuillés*, París, Gallimard, 1966, pág. 288.

5. Aristóteles, *La Poétique*, texto, traducción, notas por Roselyne Dupont-Roc y Jean Lallot, París, Éd. du Seuil, 1980.

plano de la *mímica* subsiste, aun cuando el mimema verbal se enfrenta menos con el semejante, con *el Mismo*, que la figuración plástica, ya que el lenguaje no se parece materialmente a los objetos, lo decible a lo visible.

Sin embargo, la insistencia de la poesía en la paronomasia como su bien, a menudo ideologizada (o mitologizada) en la hipótesis del origen onomatopéyico, recuerda sin tregua la materialidad del significante, el cuerpo de la lengua, llamada materna, o natural; y la lengua de los *otros* incomprendida (como el siamés para los cortesanos de Luis XIV) es comparada a un gorjeo de pájaro, siempre; se ama una lengua, no conociéndola, por donde su ruido es de la naturaleza (un *hecho* de lo natural...); como si el parloteo humano imitara los ruidos y sonidos de la naturaleza, haciendo y rehaciendo onomatopeya, imitando lo que presente de los ruidos que hace la naturaleza al imitarse a sí misma, y todo este hacer-como unos los otros de los “vivos” que se parecen porque reproducen su diferencia al responderse (al *corresponderse*, hubiese dicho Baudelaire de estos “vivos pilares”).

Existe también esa *mimēsis* de primer orden (digamos: del orden de la “correspondencia”), aunque de manera más secreta y difícil, en el hecho de que los grandes esquemas de lo imaginario que co-constituyen las significaciones, toman sus comparantes,^{*} para solamente poder ser decibles, esas “grandes imágenes” que constituyen el *movimiento aparente del esquema*, en las cosas de la naturaleza; así, el flujo del mar no hace ciertamente la etimología del *ritmo* (no más que la fisiología de la respiración) pero le da el ser pensado siendo-como (ritmo como ola).

Sin embargo, lo sabemos —y lo volvemos a saber, por ejemplo, gracias al trabajo colectivo *Mimēsis de las articulaciones*,⁶ gracias a las páginas de J. Derrida “Économimesis” y a las de P. Lacoue-Labarthe “Typographie”, entre otras—, lo difícil de pensar es pensar lo completamente distinto de la relación copia-modelo, ilustración y semejanza, etcétera; lo difícil es pensar la multa a la figurabilidad, la coacción a la figuración, tal vez lo que está elidido en el título de P. Celan, si *Lichtzwang* puede entenderse también como “empuje al calvero”.

Remito a las páginas de este libro⁷ donde la dificultad es dicha como la de pensar la representación en general, una representación donde el *re* de la repetición gobernaría y se llevaría todo valor de presentación; donde la repetición es originaria. Y, en el mejor de los casos, yo no haría más que repetir... así por ejemplo: cuando Platón dice (está citado en el libro) que “toda nuestra organización política consiste en una imitación de la Vida más bella y más excelente” (y es la tragedia más auténtica, de suerte que no se necesitan

* Como en otros lugares de este texto, el autor utiliza la forma del participio presente de un verbo en función de sustantivo; en este caso, el verbo en cuestión es, obviamente, “comparar”. [T.]

6. París, Aubier-Flammarion, 1975.

7. *Op. cit.*, pág. 165 sq.

“poetas” además), bien se ve que se trata para el inventor, el pensador, de determinar un *modelo*, de extraer un tipo de “la Vida”, de configurar la existencia y no de reproducir. La puesta en escena “instala” un modelo (in)imitable, arriesgándolo todo a unos signos para reunir (construir, constituir), trabajar aquello *a lo cual* podrá parecerse una existencia, política, plena, como cuando se dice que es preciso que “eso se parezca a algo”.

En vernáculo francés, en el uso ordinario, la palabra *rendre** traduce la *mimēsis*; está bien “*rendu*”, dice la fórmula común ante la pintura. Algo *rendu* por algo dado, todos los días ese trabajo del artista (recordemos las páginas de Baudelaire) consiste en un liberarse de una deuda impagable, en un re-don, en la retribución de un intercambio que no tuvo lugar, en la “remuneración de una falta”, en una *antidosis*. Se trata de volver a dar lo que se recibió sin pedirlo (la vida *infligida* por lo materno, dice Chateaubriand de modo amargo), anteriormente a todo contrato.

Hay, pues, dos *restituciones* co-implicadas (la palabra “restitución” apareció en un título de Claude Simon). Una, que no es ciertamente para descuidar, según la relación del hacer-contrahacer** (quien quiere *hacer* de ángel hace de bestia; no te *hagas* el mono), y no olvidemos que el placer estético del espectador es ser *juez* de la semejanza, similitud o afinidad. Y la otra, que no devuelve [*rend*] ciento por uno en el sentido de la multiplicación homotética, pero es tal que no hay *ninguna* “semejanza” entre lo dado y lo devuelto, ninguna proporción entre la gracia y la gratuidad... Y de este re-don es de lo que hay deseo, deseo de alabanza o de destrucción (¿“*enarrare gloriam*” o iconoclastia?).

Por esta razón la otra palabra, una de las grandes palabras del Arte moderno, que traduciría a *mimēsis* (conocemos la línea Lautréamont, Saint-Pol-Roux, Reverdy, Breton) sería la de *acercamiento*, que sustituye con fortuna a la de *imagen*. En este acercamiento no se trata de una traslación que superponga o sobreimprima, como la identificación fotográfica “acercándose” al retrato y a lo sospechoso para ver si es de veras “el mismo”; sino de una *transacción* poética (en lengua) haciendo una proposición de equivalencia inventiva arriesgada (“Le hago una proposición”); de equivalencia por el o, que puede ser aceptada o rehusada: una posibilidad ofrecida, en reserva, mano tendida en el suspenso antes de que se la tome o rechace, movimiento de la apertura, de la ofrenda. Es la “expansión de las cosas infinitas”, según Baudelaire, es decir, la extensión de la Posibilidad sobre el “mundo”: una malla,

* Dejamos el verbo sin traducir por cuanto está tomado en su polisemia. En efecto, *rendre* significa “devolver, restituir”, pero asimismo “producir, dar”, “decir, expresar”, por mencionar sólo algunas de las acepciones que se encuentran aquí en juego. [T.]

** Traducimos por “contrahacer” el francés *contrefaire*, optando por su versión literal, a fin de posibilitar el traslado de cierto juego de palabras al castellano. En el uso de la lengua, *contrefaire* significa –y no ha de ser casual su empleo por el autor en este contexto de la *mimēsis*– “remedar, imitar”, “simular, fingir”, “falsificar” (monedas), “desfigurar” (la voz). [T.]

una *red* [réseau], y, por lo tanto, en anagrama, un *rocío* [rosée]* que “desciende”. (Una reaprehensión minuciosa de la teología de la gracia ayudaría a transferir al Arte la lluvia de rosas [roses] que una santa deseaba “hacer caer” sobre los vivos, contemporánea de aquella que Rilke dispensaba en poemas.) Una *analogía* entre dos (cosas) no aparece sino por la invención de un tercero mediador, el cual no se parece ni a A ni a B sino que *hace pasar* del uno al otro por una transacción, un rodeo, im(pre)visto.

La *mimēsis* está en el centro, verbalmente, de una de las más ilustres sentencias: *Hē tekhnē mimeitai tēn phusin*; en el centro como la palabra de la relación; la que es dicha es la Relación, el “en el principio fue la Relación”. El *hacer* de la *mimēsis*, y su contrahacer, abre la relación, y “depone” [dépose], en los dos polos, del arte (*tekhnē*) y de la naturaleza (*phusis*).

Qué es una cosa es siempre la pregunta. Las cosas de la poesía que no son ni perceptos distintos, ni objetos (construidos), ni conceptos, ni psiquemas, sino cosas de cosas, cosas *comunes* [communes], como-una(s) [comme-une(s)], que pueden hacer el como-un de los mortales (aquí o allá). Se trata de hacerlas afluir-aflorar a la “existencia”, al mundo, al alcance del vivir y del actuar común por la proposición que de ellas hacen *las artes*.

Y, si tuviéramos tiempo, habría que volver a hablar de este plural, de esta manera que tienen de estar *entre ellas*, cada una faltando en ser la otra, privándose de lo que ella no es para compararse, admirando y amando, y “celando”, por supuesto, a la otra por lo que ella (por ejemplo el poema) no puede hacer (por ejemplo la música); y así entrando en la ronda musaica [musaïque] de los *ut* (*ut musica, ut pictura, ut poesis...*).

La poesía no *sueña* con ser música, pero busca ser *musical* transponiendo (*meta-phora*) los medios de la música de los que está privada para siempre, y así vuelve en sí misma sobre sí misma *privándose* de lo que le falta para *devenir*-entonces-como lo que ella no es.

Un arte (la música) se priva de lo que le falta (por ejemplo el *sentido*) para ser su “promesa” (por ejemplo en el canto). Un arte *mima* al otro por lo que le falta (la musicalidad en el caso de la poesía) y que él desea “expresar” por transposición en su registro. Está íntimamente afectado por su otro (es decir, su no ser semejante), no solamente para su condenación eterna⁸ sino para su complejión.

Privándose, al “imitarlo”, de lo que él no es, de lo que él no puede ser, se establece en su ser-como-el otro, en el parentesco (afinidad) plural de las artes.

Quizás a este respecto se podría volver a hablar de un endeudamiento impagable que da lugar al *rendre*, lo *bien-rendu*, el volver a dar, en una suerte de *antidosis* imposible; como si el haber sido cambiado en algo diferente,

* Desde el punto de vista fonético, *rosée* es anagrama de *reseau*. [T.]

8. En este punto habría que reanudar la discusión con la tesis de René Girard sobre la *envidia*. rd

en el otro de su otro, haciendo lo dado, determinara el don que hay que “*rendre*”: poema que remunera el quiasma, la inversión “originaria”... (¿“el intercambio, forma primitiva del don”?).

2. ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA *KATHARSIS*

Es la *mimēsis* en tanto *representación* la que procura las emociones (*pathēmata*) de compasión y espanto. Dicho de otra manera, lo que el acontecimiento “en el vivir o vivido”, en la acción-pasión en curso que se lleva a un sujeto (fuera de *mimēsis* si es posible), no le *produce*, “no haciéndole ningún efecto”, esto es lo que *ahora*, en el teatro, por ejemplo, en el cine, le *hace efecto*. Estar-juntos ante una obra, a la vez separados del curso y ligados por el estar-juntos y por lo que se presenta aquí como enmarcado (momento original de la “representación”), tales son las condiciones para ser afectados hasta el punto de llorar y gritar: “simplificados”, dice Paul Valéry. La *katharsis* es ritmo. Porque la compasión *avanza* y el horror *retrocede*; en tanto operación que dura, a la medida de una obra desde un comienzo hasta un fin en su encuadre, este doble movimiento alternante de compasión, que se inclina hacia adelante, y de espanto, que cae hacia atrás, la *katharsis* “depura” las pasiones en las que ella consiste: lo dice el genitivo equívoco habitual, *depuración* de las pasiones.

Estamos en el teatro.

Hay una relación de la *mimēsis* con la escena, es decir, con la exposición y el marco (y, por lo tanto, con la separación de la escena y de la orquesta y con algunas otras distinciones de esencia que requieren separaciones reales).

Hay aquí una memoria (diría el antropólogo al describir la ronda de los cazadores primordiales alrededor de la presa primitiva, en su avance por *asirse* y en su retroceso temeroso para no matarse entre sí, según el ritmo adelante-atrás que es ya el de una *katharsis*), una memoria de escena primitiva.

Hay aquí un tribunal de justicia, el suspenso de la vindicta recíproca en un juzgar en común, en el entenderse de una tregua (¡sueño de Dios!, diríamos nosotros, en todos los sentidos de la expresión). Los espectadores forman una corte (de lejano parentesco con la escena de la caza y del ritual), y semejante a la escena retórica del tribunal. Y Paul Ricoeur lo señala: “El discernimiento hace de nosotros jueces [...] la depuración *de* (?) la compasión y el temor hace las veces de condena y de execración.”⁹ Testigos, jueces, jurados, los “espectadores” forman una corte.

Hay una relación de esta representación con la *retórica*, es decir, con la secuencia “anaximándrica” de injusticia a reparación, de perjuicio a querella, de venganza a juicio, etcétera. (Y nosotros podemos preguntarnos: si una obligación fundamental de la narración es poner en escena lo contencioso, la

versión del vencedor en la guerra de los relatos de guerra, ¿entonces el *fin* deseado por la *paz* sería el fin de la narración, el fin de la literatura?)

¿Qué sucede con la repetición de lo sucedido? ¿Qué sucede cuando se repite (y miméticamente de una vez sobre la otra) lo sucedido?

El espectáculo produce las emociones, y mientras dura las dispone, las alterna en ritmos y las absorbe o disipa hasta el punto de que ellas se depuran, es decir que a la *salida* el espectador está transformado. Ha ganado ser como los otros ("simplificados" por una oscilación —un movimiento contrariado— de identificación y desidentificación con los héroes).

La *katharsis* depura esa pasión que René Girard llama "romántica", atraída-repelida, que fomenta la identificación con el héroe. La *katharsis* disuelve la violencia mimética, ese contagio que el espectáculo tiende primero a propagar.

¿Encontramos en esta cita¹⁰ un eco moderno de la *katharsis*?: "Lo que amamos en el jazz —confesaba Satie a Darius Milhaud— es que nos aporta su dolor, y no nos importa".

3. MUTHOS O DE LA "CONFIGURACION"

(o relación de la intriga configurante con la homología secreta que cierra una obra sobre sí misma, en "secreto" para que el *otro* tenga un uso de esta obra)

Se trata ahora de la relación de la obra con la vida, *i. e.* de la configuración laborada en ficción con la unidad de sentido de "mi existencia"; o incluso de la relación entre el "laboratorio de las variaciones imaginativas" (la literatura) y el "actuar humano". Algunas citas nos ayudan a considerar esta problemática de "la articulación correcta del interior y el exterior de una obra".¹¹

El libro más reciente de Ricœur¹² dice: "Es preciso que la vida se conglomere para que pueda colocarse bajo la mira de la vida verdadera. Si mi vida no puede ser tomada *como* una totalidad singular, nunca podré desear que triunfe, que se cumpla". El asemejarse posibilita el conglomerarse, y recíprocamente. En otros términos, la interpretación del sentido de "mi vida" es posibilitada por la comparación con un texto, por su carácter "como un texto"; la *pasión de lectura* de un sujeto es la de un ser que intenta dilucidar y figurar su destino por su ser-como-una-novela.

Se plantean entonces varias cuestiones:

¿Qué cosa *mantiene unida* una ficción, esa complejidad más compleja que la de la yuxtaposición de episodios, diferente de la aposición secuencial de los acontecimientos, de las escenas, *partes extra partes*? Si mi vida puede (y

10. Es J.-P. Moussaron quien cita a Roland Manuel en su libro *Feu le Free*, París, Belin, 1990.

11. Paul Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, pág. 80.

12. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, París, Éd. du Seuil, 1990, pág. 210.

debe) mantenerse unida según el modelo de una “intriga”, tiene que dilucidarse más la estructura de obra, ese *comparante* de mi destino, y qué nudo de intriga, o *mise en abîme*, se reanuda allí de manera tal que el desenlace resulte comprensible.

También en otros libros menciona Ricœur que para los estructuralistas “el sentido del relato está en la composición de los elementos; el sentido consiste en el poder integrar del todo las subunidades, mientras que el sentido de un elemento está en su capacidad de *entrar en relación* con otros elementos y con el todo de la obra”.¹³

Entonces: ¿cómo es que una *parte* puede ser una *parte integrante*, es decir, aquella que mantiene una relación tal con el todo que dé sobre el todo y así dé “el todo”, o, si se prefiere, que así el todo reciba una expresión de ella? ¿Cómo se moldea el adentro de una ficción? ¿Qué “basta de adentro” tiene que “encerrar” su construcción para que haya un afuera con ella y por ella, una “salida” o, digamos, una puerta al exterior del libro? La obra constituye en el corazón de su adentro un *homologon* en parte integrante de su todo, que permite entonces el cierre sobre sí de un adentro que dé (hacia) el afuera.

Es preciso que semejante estructura o “buena edificación” (parafraseando un célebre salmo), cuya participación interna en sí misma le asegura un “por adentro de ella misma” –un modo de integración laborado anudaría el relato, la fábula (la intriga), hacia una réplica no homotética de sí misma, hacia una *mise en abîme* que sea metáfora enigmática de su todo, de su totalidad–, pueda suministrar al lector, al sujeto, un comparante, una alegoría, para su vida (cómo decir), que le permita surgir del libro “en la vida” conforme una relación con ese adentro de la obra, por dentro del libro... Tal vez sólo si la *parte integrante* de la obra está construida de acuerdo con una relación de la forma general *a como b*, pueda “sacar” a un lector por una “salida” hacia un afuera del libro donde se ejercerá una “comparación” de mi vida con la obra, que dará sentido a aquélla.

Una novela no es solamente lineal. Hay en su edificación pasajes secretos que conducen no directamente hacia *el* secreto de lo edificado, pues éste se encuentra por doquier en las “partes integrantes”, sino hacia la *fábula* (¿la metáfora? ¿la analogía?) de la manera en que está edificado, y *con ello* hacia un afuera de la obra que le sea homólogo.

El ser-en-representación de un mundo en “el mundo de una obra” no agrega la superfluidad de una copia sino que vuelve a dar (hacia) el mundo. Procedente del mundo común, *retirándose* de él (y pienso en este título de Derrida: “La retirada de la metáfora”) para conformarse estrictamente en una configuración determinada, sólo en ciertas condiciones puede el cuadro reflejar, reflejar, volver a dar-hacia, y favorecer que un lector (o usuario) se reencuentre en él, en una relación con el “adentro” aprendida en el libro.

13. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, París, Éd. du Seuil, 1986, 86, pág. 149.

A condición de ser tomado en el secreto (trampa, máquina...) de la obra, de pasar por su *mise-en-abîme*, por su estructura de homología interna, el "mundo" puede reencontrarse a la salida. La función de una obra que aguanta "bien" (como la Jerusalén del Salmo), "bien" en su laberinto, es poder conducir a una apertura, dando lugar a la posibilidad de que un lector se reconozca en ella por afuera, en el "mundo", en la relación mantenida de comparación con la obra.

De este modo la puesta-en-obra confecciona (conficciona) una disminución del todo integrante, según una transacción entre partes, una composición que no sea de semejanza homotética.

P.S.: Unas palabras sobre el laberinto

Y bajando Fedra con vos al laberinto
Con vos se habría reencontrado o perdido.
Racine

Se trata de una construcción tal que cada una de sus vías, o segmentos, de sus "partes", avenidas por las que uno se interna, avanzando, es un callejón sin salida; tal que la vía de entrada es la vía de salida, reconduciendo el *itinerario* al afuera por su adentro; y tal que una transformación tiene en ella lugar, si aquel que de ella sale no es el mismo, sino que fue cambiado en el trayecto, pasando por un ojo de aguja; y afuera se acuerda del laberinto, recobra en su memoria el tiempo perdido en perderse en él. (Sobre este modelo una obra es *Passagenwerk*, según el gran título de W. Benjamin; la obra y el pasaje se responden: obra de pasaje y pasaje de la obra. La obra practica un pasaje, se compone en pasajes para practicar un pasaje sobre el modelo del "pasaje" puesto en obra en la construcción de un laberinto.)

Todo este problema de la referencia es complejo y pudiera ser que mi insistencia en esta problemática de la "comparación generalizada" tenga relación (y una relación de cierta divergencia) con estas líneas de Paul Ricœur (contraportada): "El *como* de la expresión *sí mismo como otro* puede significar entonces un vínculo *más estrecho que toda comparación*: *sí mismo en tanto otro*." Ahora bien, me parece que esta reabsorción del *wie* en el *als* está retirada con respecto a la metáfora viva, e incluso retirada respecto de cierta página del libro (226) en que la *benevolencia* y la *comparación* marchan juntas.

2. Aristóteles heideggeriano, Aristóteles lacaniano

UNA DIFÍCIL TRANSACCIÓN: HEIDEGGER, ENTRE ARISTÓTELES Y LUTERO

Jean-François Courtine

Apropiación y estrategia. Tomados al pie de la letra, ninguno de estos dos términos es perfectamente adecuado para describir o caracterizar el gesto heideggeriano frente a la Antigüedad y especialmente respecto de Aristóteles. En la postura de Heidegger no habrá habido nunca estrategia concertada sino una lucha paso a paso, difícil, llevada casi cotidianamente, y cuyo desenlace permanecía en la incertidumbre. Lo corroboran no solamente el silencio editorial de más de diez años (1916-1927) que sucede a la tesis sobre el pseudo-Duns Escoto, sino también el “fracaso” de *Sein und Zeit*.¹

Heidegger se encontró tempranamente embarcado en un extraño recorrido lleno de virajes, escollos y vuelcos que todavía hoy distan mucho, todos ellos, de ser evidentes. ¿Lo eran para sus oyentes de Friburgo y Marburgo? Si se leen los principales documentos (H.G. Gadamer, H. Arendt, K. Löwith, H. Weiss), se lo pondrá seriamente en duda. No hay, pues, apropiación, sino más bien algo así como una desapropiación, una toma de distancia, la exteriorización cada vez más patente de un extrañamiento o de una extrañeza creciente respecto de Aristóteles y de los antiguos en general. A título de indicación preliminar, sería tentador comparar la postura del joven Heidegger y la de Hölderlin traductor de Sófocles,² o del filólogo Nietzsche frente a la época trágica y el nacimiento de la filosofía: los griegos, sobre todo los griegos anteriores a Sócrates, descubrieron posibilidades de vida que después cerraron o tapanon cuidadosamente.³

1. Cf. *Lettre sur l'humanisme*, en GA, 9, pág. 328.

2. Cf. las cartas a Wilmans del 20 de septiembre de 1803 y del 2 de abril de 1804.

3. Nietzsche, KGA, IV, 1, pág. 192.

Así pues, en lo tocante a la relación de Heidegger con lo griegos y especialmente con Aristóteles, la verdadera cuestión sería más bien, en mi opinión, la siguiente: ¿cuál habrá sido el punto de partida? ¿Qué cosa dio impulso o impulsiones a este recorrido singularmente contrariado (1916-1927) en el que el debate con los antiguos cumple seguramente un papel decisivo? ¿Husserl, las *Logische Untersuchungen*? ¿Aristóteles?⁴ Pero entonces, ¿de qué lectura de Aristóteles se trata? ¿Hay que subrayar, por el contrario, la procedencia teológica⁵ y nombrar más bien a Lutero o san Pablo? Podemos recordar aquí, a modo de “apertura”, aquella increíble “autopresentación” en los inicios de un curso de 1923 (*Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*),⁶ donde Heidegger explicaba a sus oyentes que una filosofía verdadera nunca puede ser comprendida a partir de las diferentes “influencias” ejercidas sobre ella, sino solamente en función de la realidad y de la concreción de los problemas hallados o, mejor dicho, erigidos y atravesados en el camino: “Mi compañero de ruta en la búsqueda fue el joven Lutero y, mi modelo, Aristóteles, a quien el primero detestaba. Kierkegaard me dio impulsos decisivos, pero la mirada, los ojos, me los instaló Husserl [*die Augen hat mir Husserl eingesetzt*]”.

Llegados a este punto, puede parecer legítimo plantearse una segunda cuestión prejudicial: ¿por qué nombrar a Aristóteles más bien que a Platón? De hecho, Heidegger considera durante mucho tiempo, sin duda hasta *Sein und Zeit*, algo así como una unidad platónico-aristotélica que constituye conjuntamente el momento de la instauración, es decir, lisa y llanamente, de la apertura y del recubrimiento. En esta época los presocráticos no parecen cumplir todavía un papel decisivo en la constelación heideggeriana de la filosofía griega.⁷

Es un hecho que la *Auseinandersetzung* fue llevada a cabo primero y ejemplarmente por Aristóteles, pero no tanto porque éste fuera más griego que Platón, como repetirá después Heidegger, especialmente en sus cursos sobre Nietzsche a finales de los años treinta (además, ¿es esto un cumplido, una excelencia?), como porque es más “fácil” de comprender que Platón, tal vez incluso menos huido. Esto es, en cualquier caso, lo que Heidegger señalaba al iniciar un curso sobre el *Sofista* y el *Filebo*.⁸ El presupuesto inicial es que Aristóteles comprendió bien a Platón, y que por lo tanto no hay oposición

4. Cf. la autointerpretación y la “estilización” presentadas en los últimos seminarios (*Questions IV*, París, 1976, págs. 168-169; 181-182).

5. Cf. el seminario de Zurich, en *Po&sie*, 13, 1980, págs. 60-61. Cf. también “Aus einem Gespräch zur Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragendem”, en *Unterwegs zur Sprache*, GA, 12, pág. 91: “Sin esta procedencia teológica nunca hubiera llegado por el camino del pensamiento. Procedencia es siempre futuro”.

6. GA, 63, pág. 5.

7. Cf. el estudio de Marlène Zarader, “Le miroir aux trois reflets, histoire d’une évolution”, en *Revue de philosophie ancienne*, IV, n° 1, 1986, págs. 5-32.

8. *Interpretation platonischer Dialoge (Sophistes, Philebos)*, Marburgo, semestre de invierno de 1924-1925. “Wenn wir in die platonische Philosophie eindringen wollen, so bedürfen wir eines Leitfadens. Den haben wir in der aristotelischen Philosophie. Wir

de principio entre ellos. ¡La retrospección de Aristóteles a Platón es no sólo legítima, realmente fundada, sino además necesaria! En efecto, Aristóteles puede ser considerado como la consumación de la filosofía griega clásica y también, a través de desviaciones y recubrimientos, como aquel que está omnipresente en toda la tradición de la metafísica, *via* Suárez especialmente, hasta Kant y Hegel.⁹

Estas primeras presuposiciones inducen ya una serie de complicaciones y desdoblamientos:

1) “Reapropiarse” de Aristóteles, si se insiste en ello, es ante todo, para Heidegger, arrancarlo de una tradición esclerosada y oscurecedora. Ésta es cabalmente la primera apuesta de la destrucción: hacer jugar un Aristóteles más auténtico, más griego, extraño, contra la tradición aristotélico-tomista (como se decía), que es también la de la formación universitaria (y escolar) del joven Heidegger.¹⁰

2) Pero esta destrucción, que es esencialmente fenomenológica —pues tiende a recuperar las experiencias fundadoras, las fuentes dadoras, prefilosóficas, preontológicas en las que Aristóteles bebió sus conceptos fundamentales—, tiene igualmente y de entrada una mira verdaderamente crítica en contra, esta vez, del propio Aristóteles, y no sólo porque él recubrió casi de inmediato lo que ellos (él y Platón, por ejemplo) descubrían, sino porque hay otras fuentes, otro suelo, otra tradición en la que se iluminan con una luz más intensa los interrogantes de la existencia humana y de la vida facticial.

Así, el trasfondo, el contracampo, indispensable a mis ojos para comprender lo que, para simplificar, nos decidimos a llamar aquí “estrategia”, es la *teología* o, mejor dicho, la *teología mística*.¹¹ Recuerdo —pero volveré sobre ello— que Heidegger, antes de nombrar a Lutero su “compañero de ruta” (*Begleiter*) en la búsqueda, se definía a sí mismo por entonces como “teólogo cristiano”, antes que como teólogo...¹²

gehen vom Hellen ins Dunkle. Das ist kein Werturteil gegenüber Platon. Was Aristoteles klarer sah und ausbildete, hatte Platon ihm an die Hand gegeben.”

9. Cf. *Sein und Zeit*, Tubinga, 1963¹⁰, pág. 12; cf. también *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA, 24, trad. francesa J.-F. Courtine, París, 1985, págs. 111-112.

10. La cómoda expresión “aristotélico-tomista” es sin duda demasiado amplia y desconoce la originalidad de la enseñanza de Carl Braig, a quien Heidegger rendirá un tardío homenaje. Sobre C. Braig, véase el estudio de K. Leidlmaier, en E. Coreth y W.M. Neidl (comp.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, t. I, Graz, Viena, Colonia, 1987, págs. 409-419. Cf. también F. Volpi, “Alle origini della concezione Heideggeriana dell’Essere: Il Trattato «Vom Sein» di Carl Braig”, en *Rivista critica di storia della filosofia*, n° 2, 1980, págs. 183-194.

11. Cf. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trad. francesa F. Gaboriau, París, 1970, pág. 228 sq.

12. Cf. la carta de Heidegger a K. Löwith de 1921, en K. Löwith, *Mein Leben in*

La importancia de ese trasfondo constituido, en el diálogo con Pablo, Lutero y Kierkegaard especialmente, por la meditación de la experiencia de la vida facticial neotestamentaria, la reaprehensión, a través de F. Overbeck, del tema de la *Christlichkeit* o del *Urchristentum*, surge con dificultades de la particular situación filológica en la que nos encontramos hoy, puesto que, en efecto, todavía disponemos tan sólo de testimonios indirectos sobre la enseñanza de Heidegger en fenomenología de la religión, o respecto de los cursos sobre Agustín y el neoplatonismo (*Nachschriften* defectuosos o lacunares). Este horizonte todavía “teológico” o “religioso”¹³ podría mostrarse decisivo, sin embargo, a quien deseara comprender cómo se dibujan, de manera compleja, paradójica, retorcida, los primeros rasgos de un Aristóteles heideggeriano.

Hubo –resumo esto groseramente, sobresimplificando testimonios indirectos o estudios de sobra conocidos–¹⁴ helenización de la experiencia cristiana primitiva mucho antes de la entrada de Aristóteles en la Edad Media latina (sobre lo cual, entre paréntesis, todo el mundo está de acuerdo). Pero la primera consecuencia radical que saca Heidegger de ello es importante para la continuación de su “lectura”: no se podría reprochar a Aristóteles, es decir, al aristotelismo en general, esta asimilación-desnaturalización de la experiencia facticial de la vida en la cristiandad primitiva. Más aún, también podemos preguntarnos si, merced a un vuelco en quiasma, la lectura heideggeriana de Aristóteles no es, a la inversa, aquello que, para el propio Heidegger, abrió la posibilidad de una reinterpretación de la cristiandad primitiva, en términos de hermenéutica de la facticidad. Surge así una harto temible paradoja que no se deja reducir fácilmente.

De manera correlativa (pues se trata de dos posturas paralelas, sincrónicas), es sin duda el estudio de la aprehensión cristiana de la vida facticial lo que habrá conducido a Heidegger a reevaluar, más allá de la tradición escolástico-escolar, los recursos o las reservas existenciales de ciertos análisis “éticos” y “antropológicos” aristotélicos. Para terminar de plantear la cuestión de la apropiación/desapropiación de Aristóteles en el joven Heidegger (hasta *Sein und Zeit*), todavía sería preciso integrar un dato suplementario. Heidegger era considerado, dentro del “movimiento” fenomenológico, como el

Deutschland vor und nach 1933, Stuttgart, 1986, pág. 30, pág. 45 (trad. francesa, pág. 47). Véase el muy documentado estudio de T. Kisiel, “War der frühe Heidegger tatsächlich ein «christlicher Theologe»”, en A. Gethmann-Siebert (comp.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, t. I. Stuttgart, 1988, págs. 59-75.

13. Cf. H.G. Gadamer, “Erinnerung und Heideggers Anfänge”, en *Dilthey-Jahrbuch*, t. IV, 1986-1987, pág. 15: “Vielmehr steckt hinter allem ein eigenes tiefes, ich möchte doch sagen, religiös Anliegen”.

14. Karl Lehmann, “Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger”, en *Philosophisches Jahrbuch*, n° 74, 1966, págs. 126-153. Reproducido en O. Pöggeler (comp.), *Heidegger Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Colonia-Berlín, 1970. Cf. también O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, pág. 36 sq.

que se ocupaba de fenomenología de la religión.¹⁵ Un poco después, y según la división husserliana del trabajo o repartición de tareas en función de las “regiones” a explorar fenomenológicamente, Heidegger insinuaba cada vez más claramente que Aristóteles estaba en condiciones de ofrecer a la fenomenología instrumentos o análisis superiores a los de Husserl y su método ego-lógico trascendental. No voy a insistir en un punto demasiado conocido: se trata de la autointerpretación que el mismo Heidegger presenta en numerosos textos tardíos: Aristóteles tuvo acceso “ingenuamente” –pero también en virtud de un privilegio de la lengua griega–¹⁶ a las cosas mismas; filósofo coaccionado por los fenómenos, coaccionado por la verdad.¹⁷

Esta sería, en su principio, la vertiente positiva de la interpretación fenomenológica de Aristóteles, que Heidegger esclarece regularmente cuando se dedica a reinterpretar, a reinvestir el fenómeno del *logos* y de la verdad.

Pero de inmediato hay que señalar igualmente el reverso, la contrapendiente: la interpretación vulgar del tiempo centrada en el “ahora”, la metafísica entendida como metafísica de la presencia-subsistente (*Vorhandenheit*).

I

Intentemos juzgar ahora, pruebas en mano, algunos ejemplos.

Me apoyaré principalmente en el breve texto cuya existencia era ampliamente conocida bajo el nombre de *Natorp-Bericht*, pero al que se consideraba

15. Cf. la carta de Husserl a R. Otto del 5 de marzo de 1919, en C. Ochwad y E. Tecklenborg, *Das Maß des Verborgenen, Heinrich Ochsner zum Gedächtnis*, Hannover, 1981. Cf. también la carta fundamental a Krebs del 9 de enero de 1919, que marca la ruptura con el “sistema del catolicismo”, publicada en 1980 por B. Casper, “Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923”, en *Freiburger Diözesan-Archiv*, n° 100, págs. 534-541. Citada igualmente por H. Ott, *Martin Heidegger Éléments pour une biographie*, trad. francesa de J.-M. Belœil, París, 1990. Transcribo el pasaje que nos interesa directamente: “Un enfoque de la teoría del conocimiento, extendido a la teoría del conocimiento histórico, me hizo problemático e inaceptable el sistema del catolicismo, pero no el cristianismo y la metafísica, tomada ésta, sin embargo, en una acepción nueva. Creo haber sentido demasiado –quizá más que sus intérpretes oficiales– los valores que la Edad Media católica porta consigo y que todavía estamos muy lejos de haber explotado de veras; mejor que cualquier discusión, mis investigaciones sobre la fenomenología de la religión, que darán fuerte relieve a la Edad Media, deben aportar la prueba de que la reestructuración de mis posiciones fundamentales no me llevó a sustituir un juicio digno y objetivo y la profunda consideración que me inspira el universo católico, por una agria y estéril polémica de apóstata”.

16. Cf. *Sein und Zeit*, § 7, y sobre todo *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen, 1956, pág. 12. La lengua griega es fundamental, intrínsecamente fenomenológica: su decir es de entrada un “mostrar”.

17. Cf. *Sein und Zeit*, pág. 213, que remite a *Metafísica*, A, 3: ὅτι αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι... (984 b 10).

perdido. Este breve informe fue encontrado un poco por casualidad en 1989 y publicado inmediatamente por H.-U. Lessing en el *Dilthey-Jahrbuch* (1989, VI), acompañado de un prefacio escrito por H. G. Gadamer. Su verdadero título –*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*– es bastante explícito, y lo convierte en un texto decisivo en la comprensión de la relación de Heidegger con Aristóteles (o, si se quiere, la reinscripción de Aristóteles en *Sein und Zeit* y el proyecto de la ontología fundamental). A su vez, las *Interpretaciones fenomenológicas* están precedidas por una “Introducción” que proporciona “Indicaciones relativas a la situación hermenéutica”. Enfática advertencia suficiente para demostrar que Heidegger no acomete una lectura “estándar” de Aristóteles, sino que pretende contribuir a la elaboración de la problemática filosófica más radical requerida por el momento presente (el hoy).¹⁸

Heidegger, quien por lo tanto se ve movido antes de lo previsto a hacer un balance de sus estudios aristotélicos, presenta algo así como un “estado de las investigaciones” y una caracterización de la orientación y de los estudios futuros. En el mismo momento proyectaba la publicación, en dos entregas, y en el *Jahrbuch* de Husserl (tomos VII y VIII), de los principales resultados de su trabajo y su enseñanza durante los semestres anteriores.¹⁹ Se dirige entonces a Jaspers en los siguientes términos: “Han llegado rumores a Marburgo de mis lecciones sobre Aristóteles; Natorp quiso conocer la orientación concreta de mis trabajos en curso. Me dediqué a ello durante tres semanas y entregué unos extractos, a los que redacté una Introducción”.

18. Recordemos sumariamente las circunstancias y el propósito inicial de este breve ensayo absolutamente extraordinario. En 1922, una cátedra en Gotinga y otra en Marburgo se hallaban disponibles (para suceder respectivamente a Hermann Nohl y Nicolai Hartmann). Heidegger no había publicado nada desde 1916 (el trabajo sobre Duns Scot). Natorp y Misch piden informaciones a Husserl sobre los trabajos y cursos del joven *Privat-Dozent*. Para responder a este requerimiento circunstancial, Heidegger establece en tres semanas (septiembre-octubre de 1922) el plan del gran trabajo a comenzar. Como es lógico, podía apoyarse en la enseñanza de los semestres inmediatamente anteriores. Así, este informe académico, muy poco convencional, constituye una pieza esencial para la prehistoria, la génesis de *Sein und Zeit* (1919-1927). Véase principalmente el muy documentado estudio de T. Kisiel, “The Missing Link in the Early Heidegger”, en J.J. Kockelmans (comp.), *Hermeneutic Phenomenology, Lectures and Essays*, Washington, 1988, págs. 1-40.

19. WS 1920-1921: “Einleitung in die Philosophie der Religion”; WS 1921-1922: “Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einleitung in die phänomenologische Forschung”; SS 1922: “Phänomenologische Interpretationen (Aristoteles)”. Sobre los proyectos de publicación, cf. la carta de Husserl a R. Ingarden del 14 de diciembre de 1922 (*E. Husserl: Briefe an Roman Ingarden*, La Haya, 1968, pág. 25); cf. también la carta a Jaspers del 19 de noviembre de 1922, en M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Biemel-Saner (comp.), Francfort, 1990, pág. 33: “...man habe in Marburg von meinen Aristotelesvorlesungen... Kunde; Natorp wünsche eine konkrete Orientierung über meine geplanten Arbeiten. Darauf setze ich mich drei Wochen hin und exzerpierte mich selbst und schrieb dabei eine «Einleitung»”.

Ya el 27 de junio de 1922, Heidegger había anunciado a Jaspers su intención de comenzar la publicación, en el número del *Jahrbuch* que debía salir en otoño, de sus "Interpretationen zu Aristoteles" (ed. citada, pág. 29). El propósito fundamental de Heidegger aparece definido y formulado con claridad:

La vieja ontología (así como las estructuras categoriales derivadas de ella) debe ser reformada de arriba abajo; al menos si se toma en serio la necesidad de aprehender y conducir la propia vida, en el presente (*eigenes-gegenwärtiges Leben*), en sus intenciones fundamentales. Nuestra filosofía no llegó nunca al punto que le permita comprender lo que los griegos mismos, por su parte, entendieron, para no decir nada del hecho de que todavía estamos lejos de presentir lo que significaría para nosotros percatarnos de lo mismo, ¡y nada más que de eso! Y eso no significa en absoluto: acomodar a los gustos del momento a Platón y Aristóteles, o inflamarse por la Antigüedad clásica y dar sermones para enfatizar que los griegos ya sabían todo lo importante.

Necesitamos una crítica de la ontología del pasado que se sumerja hasta sus raíces en la filosofía griega, y en particular la de Aristóteles, cuya ontología (pero hasta este concepto es inadecuado) está tan poderosamente viva y activa en Kant y hasta en Hegel como en tal o cual autor escolástico de la Edad Media. Ahora bien, esa crítica requiere a su vez una comprensión de principio de los problemas "reales" de los griegos a partir de los motivos de su proceder y de su modo de acceso al mundo, en función de la manera que tenían de abordar los objetos y de la manera en que consiguientemente elaboraron sus conceptos.²⁰

Las páginas dirigidas a Marburgo y Gotinga explicitan este programa que es aún el de *Sein und Zeit*: elaborar la analítica del *Dasein* y destruir la historia de la ontología. En las *Interpretaciones fenomenológicas* de 1922, los análisis concretos tomados de los cursos o de los seminarios recientes consagrados a la *Ética a Nicómaco* (Z), a la *Metafísica* (A 1 y 2) o a la *Física* (A, B,

20. "Die alte Ontologie (und die aus ihr erwachsenden Kategorienstrukturen) muß von Grund aus neugebildet werden.— Soll Ernst damit gemacht werden, *eigenes-gegenwärtiges Leben* in seinen Grundintentionen zu fassen und zu leiten. Unsere Philosophie ist nicht einmal mehr so weit zu verstehen, was die Griechen an ihrem Teil für sich geleistet haben, geschweige denn, daß wir eine Ahnung davon haben, was es heißt, an unserem Teil dasselbe zu leisten und nur dies; d.h. aber nicht: Plato oder Aristoteles erneuern, oder für klassische Alterthum begeistert sein und predigen, daß die Griechen schon alles Wichtige gewußthätten.

"Es bedarf einer Kritik der bisherigen Ontologie an ihrer Wurzel in der griechischen Philosophie, im besonderen des Aristoteles, dessen Ontologie (schon Begriff paßt nicht) in Kant und gar Hegel ebenso stark lebendig ist wie bei einem mittelalterlichen Scholastiker. Diese Kritik bedarf aber eines prinzipiellen Verstehens der sachlichen Probleme der Griechen aus den Motiven und der Haltung ihrer Zugangsweise zur Welt, aus den Weisen ihres Ansprechens der Gegenstände und den Weisen der dabei vollzogenen Ausformung der Begriffe" (ed. citada, pág. 27).

Γ) están precedidos por una larga introducción general: *Anzeige der hermeneutischen Situation*, “indicación o diagnóstico” relativo a la presente situación hermenéutica. Tendremos que detenernos un momento en esta introducción si queremos comprender el proyecto de Heidegger y sobre todo su singular estilo de apropiación/desapropiación de la filosofía griega.

Esta introducción reúne muchos elementos presentes ya en el curso de 1919 (*Zur Bestimmung der Philosophie*, GA, 56-57) y anuncia los análisis de 1923 sobre *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität* (GA, 63). Encontramos en particular la idea de una “ciencia pre-teorética o supra-teorética, en todo caso no teorética: la verdadera archi-ciencia [*die echte Ur-wissenschaft*], de la cual lo teorético mismo extrae su origen”.

Heidegger, en las *Interpretaciones fenomenológicas* de 1922, comienza por un origen radical de la apropiación convencional y aparentemente objetiva de Aristóteles sobre las bases de la tradición neoescolástica.²¹ Crítica orientada no en función de las exigencias de una indagación histórica o historizante, sino únicamente en función de los interrogantes actuales de la filosofía y de la problemática sostenida por el concepto de vida.²² Efectivamente, está claro que por entonces la cuestión que tiene en vilo a Heidegger, la misma que impone el retorno a Aristóteles, la interpretación fenomenológica de Aristóteles, es la problemática de la autocomprensión, de la autoexplicación de la vida: la facticidad del *Dasein*.

II

En el comienzo de *Interpretaciones fenomenológicas*, el objeto verdadero de la indagación filosófica está clara y unívocamente asignado: el *Dasein* humano considerado en su carácter de ser.

Ahora bien, precisamente una perspectiva como ésta, centrada en el *Dasein* humano, requiere también una dimensión histórica. ¿Qué significa la historia, su propia historia, para toda investigación filosófica? La historia nos ofrece *Denkwürdigkeiten* (memorables, *memorabilia*); no simplemente hechos de los que únicamente tuviésemos que tomar conocimiento, sino más bien impulsiones que contribuyen, por contragolpe (*zurückstoß*), a reforzar, a intensificar la problematización.²³ Así entendida, la apropiación de la historicidad, para un presente al que la conciencia histórica pertenece constitutivamente como dimensión de ser, implica siempre comprender previamente la investigación en su situación concreta. Situar lo comprendido y repetirlo

21. Cf. asimismo el curso de 1921-1922, GA, 61, *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, que comienza con una breve historia crítica de la recepción.

22. En cuanto al Heidegger de los primeros cursos de Friburgo, “experiencia de la vida”, “vida facticial”, “existencia”, “*Dasein*” son términos casi sinónimos. Sobre la “facticidad”, véase la valiosa contribución de T. Kiesel, *Dilthey-Jahrbuch*, t. IV, 1986-1987.

23. “*Steigerung der Fraglichkeit.*”

(*wiederholen*) originariamente en y para la situación presente, he aquí la primera tarea que define lo que Heidegger llama aquí “situación hermenéutica”. El *Dasein* facticial, en efecto, muy lejos de ejemplificar un ser-ahí-en-general cualquiera de cierta humanidad, no tiene más ser que el propio.²⁴ Ahora bien, precisamente en virtud de esta “propiedad” del *Dasein*, facticial cada vez, es como importa determinar la actitud histórica fundamental de la interpretación, concebida a su vez como explicación del sentido de la investigación filosófica.

En 1922, como apuntábamos, la primera determinación de la facticidad del *Dasein* es la vida cuya movilidad aparece caracterizada a su vez como “inquietud”, (*das Sorgen, curare*). En esta época, para Heidegger la temática de la inquietud no remite tanto a la ipseidad o a la posibilidad más propia (aquella que *Sein und Zeit* explicitará en función del “ser-para-la-muerte”), como a la existencia definida en tanto “*Aussein auf etwas*”, “ex-sistir”, estar-expuesto fuera de uno mismo y abierto a. Aquello en dirección a lo cual se vuelve la vida como inquietud, es de entrada el mundo o, mejor dicho, ese mundo que es cada vez el mío (*die jeweilige Welt*) y con el cual siempre está instituido ya un comercio.²⁵ Heidegger –hay que subrayarlo– no ha abordado todavía los análisis aristotélicos. Este mundo cada vez mío se articula a su vez de entrada en “mundo circundante” (*Umwelt*), “mundo común” (*Mitwelt*), y “mundo personal”, ligado a la ipseidad (*Selbstwelt*). A todo actuar, a esa actitud inquieta o preocupada que forma algo así como la base fundamental de toda vida facticial, le pertenece una vista específica: la circunspección (*Umsicht*). De este modo, aquello con lo cual el *Dasein* está de entrada en comercio preocupado (el *Umgangswomit*), y tal como se ofrece a la circunspección, es tomado inmediatamente en vista, previamente abierto a, interpretado en dirección de una significancia o de una significabilidad (*Bedeutsamkeit*) irreductible. La vista característica de la “circunspección” está siempre orientada según un horizonte de sentido, según lo que “forma sentido”. En efecto, la circunspección, la mirada circunspecta, se consuma según el modo del “abogar” como abordar todo fenómeno por el hilo conductor del *logos* y del decir, y hasta del discutir y del debatir sobre.²⁶ Para el *Dasein* facticial, el mundo no viene al encuentro sino a la manera determinada del *logos* (*Angesprochen-sein, Anspruch*), que aquí puede entenderse como llamada, reivindicación, interpelación.

Heidegger expone brevemente todo esto como introducción al examen de la situación hermenéutica –y eso es lo que yo pretendía simplemente indicar mediante este muy sumario repaso de los elementos canónicos de la

24. “*Das faktische Dasein ist, was es ist, immer nur als das eigene, nicht das Überhauptdaseinirgendwelcherallgemeiner Menschheit.*”

25. “*Das Worauf der Sorge ist das Womit des Umgangs.*”

26. “*Das Sichumsehen vollzieht sich in der Weise des Ansprechens und Besprechens der Umgangsgegenständlichkeit.*”

analítica del *Dasein*— incluso antes de encarar el estudio de algunos textos aristotélicos, donde reaparecerá la misma terminología, pero entonces para traducir y explicitar la doctrina aristotélica de la praxis.²⁷

Así instalados y rápidamente bosquejados los principales elementos del análisis de la cotidianidad del *Dasein*, cuyo desarrollo completo será efectuado en *Sein und Zeit*, Heidegger se propone reconducir a la idea de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad las determinaciones tradicionales de la ontología y de la lógica entendidas como “interpretaciones categoriales del advocar y del explicitar”. Sin embargo, pregunta Heidegger (*op. cit.*, pág. 248), ¿es suficiente esta reconducción para hacer comprender “lo que las investigaciones históricas aportan supuestamente a una hermenéutica semejante y por qué debe estar Aristóteles precisamente en el centro como tema de la investigación”?

Para establecer en qué conviene fijar la mirada, para despejar las direcciones y orientaciones de la vista fenomenológica (*Blickrichtungen*), es importante aprehender exactamente el *Blickstand*, la situación, el punto de vista nuestro. El verdadero objeto de la investigación —lo cual está implicado en la idea misma de facticidad— es siempre definir, delimitar precisamente la perspectiva propia y presente con la que nos confrontamos necesariamente.

La hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en razón precisamente de su situación facticial, parte siempre de algo dado, transmitido y recibido como obvio, al precio de una nivelación que signa su “mediocridad” y su “inautenticidad”. La evidencia de la tradición, esto es lo que se debe aclarar primero y no se lo puede hacer sin una re-apropiación expresa y desconcertante a partir de la fuente, iniciando un retorno río arriba.

“En su situación de hoy —señala Heidegger—, la filosofía se mueve esencialmente, de manera inauténtica, impropia, en la conceptualidad griega e incluso en una conceptualidad que ha circulado a través de una cadena de interpretaciones heterogéneas.” En efecto, la situación filosófica actual, la idea del hombre que la rige, al igual que los ideales y las categorías de la vida humana, permanecen determinados por el choque o la colisión, mucho más que por la convergencia, de experiencias fundamentales que son las de la ética griega (*die griechische Ethik*) y de la antropología cristiana. Ahora bien, este mixto es precisamente lo que hay que analizar y deshacer.

La fenomenología hermenéutica de la facticidad, en la situación presente, se ve necesariamente conducida, pues, a una tentativa de apropiación radical a través de la destrucción (*abbauender Rückgang*). El debate que se enta-

27. Este punto fue recientemente bien estudiado por F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padua, 1984; cf. también del mismo autor: “*Dasein* comme praxis. L’assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d’Aristote”, en Volpi (comp.), *Heidegger et l’Idée de la phénoménologie*, La Haya, 1988, págs. 1-4; véase también J. Taminiaux, “La réappropriation de l’*Éthique* à Nicomaque”, en *Lectures de l’ontologie fondamentale*, Grenoble, 1989, págs. 147-189.

bla así con la historia bajo el signo de la “destrucción”, no es, por lo tanto, una pieza anexa para la investigación filosófica, sino más bien “el único camino por el cual el presente, en sus motivos fundamentales, puede acceder a sí mismo”.

El carácter heterogéneo, confuso, embrollado de la situación hermenéutica actual, que exige precisamente esta “*destruktive Auseinandersetzung*”, se debe en particular al choque producido entre “fuerzas que ejercen en ella sus efectos”: a saber, la explicitación, la interpretación greco-cristiana de la vida.

La primera tarea de la destrucción fenomenológica es, por lo tanto, emprender una interpretación concreta —orientada hacia la problemática de la facticidad, es decir, hacia una antropología radicalmente fenomenológica— de la filosofía aristotélica. Habida cuenta de la problemática de la facticidad, lo que convierte a Aristóteles en un interlocutor privilegiado es solamente el hecho de representar el “acabamiento y la concreta y completa elaboración de la filosofía anterior”.

Sin embargo, Aristóteles es también quien conquistó, en su *Física*, un punto de partida (*Grundansatz*) de principios nuevos a partir del cual se desarrollaron su ontología y su lógica. El problema central del que la *Física* constituye la explicitación es, en efecto, el del ente considerado positivamente en la modalidad o el comienzo de su ser-movido o, mejor dicho, de su movilidad.

Concluamos sobre este punto:

El primero y principal objeto de la introducción del “Informe Natorp” es explicitar la situación hermenéutica, las razones por las cuales importa volverse con nuevos costos hacia Aristóteles, y esto precisamente para comprender *a contrario* el papel cumplido por la cristiandad en la historia de Occidente y sus posibilidades creadoras, y esclarecer con ello la situación presente. A la “*destruktive Auseinandersetzung*” se le asigna así, claramente, una mira esencial y fundamentalmente “teológica”.

III

Se comprende así mejor por qué razón, en las *Interpretaciones fenomenológicas* de 1922, el ángulo de ataque es primero la antropología aristotélica leída a partir de la cuestión de la vida facticial; antropología que Heidegger se esfuerza naturalmente en desprender de la *Ética* y de la *Retórica*, y esto, una vez más, no con ningún afán de restitución histórica o históricamente objetiva, sino con el propósito de esclarecer, hoy, y por lo tanto en función del propio presente,²⁸ la cuestión de la comprensión de la vida.

Y esta misma acentuación de la ontología, entendida ahora como hermenéutica del *Dasein* y de la vida facticial, explica el que aparezca igualmente en el centro de la interpretación esbozada en el Informe (y en los cursos contemporáneos) la *Física* de Aristóteles. En efecto, es aquí donde el estagirita

28. La temática de la generación, tomada de Dilthey, es dominante en esta época.

desarrolla su interpretación de la *kinēsis*, del movimiento o, mejor dicho, de la movilidad como modo de ser de los *phusei onta*.

Presentimos ya la ambivalencia o ambigüedad constitutiva del gesto heideggeriano (desdoblado o inmediatamente desdoblado) con respecto a Aristóteles. Por un lado, el estagirita —y éste tampoco es un hecho fortuito aun cuando se hiciera total abstracción de los fenómenos secundarios de trivialización y traducción, puesto que, en realidad, la traducción habrá intervenido u operado primero del griego al griego— da origen a una tradición que extravió tanto a la filosofía, al cristianismo, como a la teología. Ésta sería indudablemente la imagen o figura dominante de Aristóteles que surge de la lectura de *Sein und Zeit*: el estagirita es aquel que tapó y, digamos, enmascaró lo que se anunciaba en la instauración del filosofar, aquel que enajenó a la tradición occidental y no le permitió alcanzar lo que le es propio. De ahí la pendiente crítica de la lectura, crítica que recae en particular sobre el concepto de ser, la tentativa de unificación analógica de sus acepciones múltiples, que Heidegger denuncia como el atolladero definitivo para toda la tradición filosófica,²⁹ y sobre la interpretación del *theion* como ente supremo mantenido en el presente de un acto o de un cumplimiento continuo. Metafísica de la presencia e interrogación ontoteológica, para decirlo rápido y en fórmulas recibidas.

Pero —segundo rasgo, segundo momento o segunda impulsión, no menos decisiva—, son los análisis aristotélicos, y en particular todo aquello que en estos análisis puede contribuir a la interpretación, a la dilucidación de la facticidad del *Dasein*, los que pueden también, los que deben ser puestos al servicio de la tarea de reconquistar la autenticidad, el *Eigentlichkeit* del ser-ahí.

Entonces, ¿de qué Aristóteles se trata? Una vez más, de aquel que pensó la *kinēsis*, la *dunamis*, la *praxis*, la *phronēsis*, el carácter “extático” del movimiento y de la existencia,³⁰ del que pensó una temporalidad “kairológica”, radicalmente heterogénea al tiempo vulgar nivelado y regulado por el “ahora”; de un extraño Aristóteles que, en una palabra, llegó también a salirse del horizonte griego inicial de la producción, tal como se despliega a partir de la experiencia o con el horizonte de la *poiēsis* y en dirección a la *theōria* tenida ahora por reguladora.³¹ En efecto, el debate y la destrucción cobijan también en su interior el principio de una lectura “generosa” que, en el caso presente, solicita tanto el *alētheuein* como el *legein* reinterpretados desde una perspectiva antropológica.³²

En este punto recordemos el invalorable testimonio, bien conocido, de H.

29. Cf. *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1-3, GA, 33, § 5-6.

30. Cf. P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, París, 1962, pág. 433.

31. Cf. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA, 24, §11. Cf. también J. Taminiaux, “Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote”, en *Cahiers de Philosophie*, Lille, 1987, n°4, págs. 41-52.

32. Cf. el final del curso (todavía inédito) de 1926: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*.

G. Gadamer, cuyo alcance se aprecia hoy mejor. En 1922, Gadamer se contaba entre los oyentes de Heidegger en Friburgo. Gracias al don fenomenológico del joven *Privat-Dozent*, nos dice Gadamer, “la introducción a Aristóteles representaba para nosotros una verdadera revolución: Aristóteles estaba presente para nosotros y comenzaba a hablarnos”. Pero esta proximidad extraordinaria estaba acompañada igualmente por una profunda incertidumbre, certificada además por Gadamer, lo mismo que por todos los oyentes de la época (desde Hannah Arendt hasta Léo Strauss). Incertidumbre que podemos formular así: ¿quién habla? ¿A quién pertenece esto, a quién le corresponde? ¿A Aristóteles o a Heidegger? ¿Heidegger se está apropiando de Aristóteles? Y, en este caso, ¿a qué precio, haciéndole qué cosa? Sin duda, estas preguntas eran y siguen siendo en lo esencial no pertinentes, al menos si se toma seriamente en cuenta el proyecto rector: la destrucción fenomenológica, la repetición.

Como añade Gadamer, por entonces Heidegger se hallaba todavía en camino. Pero, ¿en camino hacia qué? ¿En busca de qué cosa que justificara obstinadamente este retorno a Aristóteles para la inteligencia del presente y la interpretación fenomenológica de la existencia facticial? Heidegger buscaba entonces “una interpretación conveniente y una comprensión antropológica de la conciencia cristiana”. Y hasta podemos precisar: en primer término, de la conciencia cristiana de la época.³³

Volvamos a la extraordinaria autodefinition que da Heidegger en la ya mencionada carta a Karl Löwith del 19 de agosto de 1921. Después de caracterizarse como “teólogo cristiano”, agregaba: “Yo trabajo concretamente a partir de mi «Yo soy», a partir de mi procedencia espiritual facticial”. La ruptura con el “sistema del catolicismo” que H. Ott quiso poner en el centro de su esbozo biográfico, es seguramente el trasfondo de esta autocaracterización. Pero son también esta ruptura y el debate permanentemente sostenido con la “fe de los orígenes” —que Heidegger mencionará también en una carta a Jaspers del 1 de julio de 1935— los que acometen la empresa de destrucción de los conceptos ontológicos rectores y hacen de Aristóteles el interlocutor privilegiado en este debate donde aparece unas veces como adversario decidido y otras como aliado imprevisto.

De este modo, el carácter no pertinente de la cuestión de lo propio y de la apropiación —corroborado indirectamente por el embarazo de los oyentes de entonces (“¿Esto es Heidegger?” “¿Es Aristóteles?” “¿Hay que discriminar, y cómo?”)— corresponde rigurosamente al objeto o a la mira misma de la destrucción fenomenológica, que conduce necesariamente a resaltar la ambigüedad, la doble pendiente del texto aristotélico, ya que la destrucción-repetición pretende justamente desestratificar la tradición, deshacer los recubrimientos que ocultaron, obnubilaron las experiencias dadoras originarias.

33. Cf. H. G. Gadamer, “Die religiöse Dimension”, en *Heideggers Wege*, Tübingen, 1983. Habría que considerar también los cursos de Friburgo centrados en las Epístolas de Pablo a los Gálatas y a los Tesalonicenses.

Ella quiere retornar a la originariedad que albergaba aun en sí otra posibilidad, otra orientación, quizás otra tradicionalidad. Pero también, y al mismo tiempo, importa señalar el carácter no enteramente fortuito de la tradición obnubilante y recubriente. El (Aristóteles o quien se quiera, X) ya había presentado o barruntado que..., y sin embargo *todavía* no había visto o tematizado expresamente... O a la inversa: él no vio, no tematizó expresamente que..., y sin embargo persistía aún en su palabra una suerte de eco (*Nachklang*) de lo que no encontró acceso al decir.

Para apreciar en toda su dimensión la lectura heideggeriana de Aristóteles en el período de gestación de *Sein und Zeit*, y evaluar su plurivocidad, su estrategia harto retorcida, sería preciso en particular poder reconstruir su interpretación de la *Física* y de la *Ética a Nicómaco*. Cosa que la actual situación editorial no permite aún del todo, ya que uno de los documentos más importantes en este aspecto, el curso de 1924-1925 sobre el *Sofista* de Platón, anunciado desde 1976 dentro del marco de la *Gesamtausgabe*, se encuentra todavía inédito.³⁴ En cualquier caso, es inútil volver con detalles sobre la reapropiación heideggeriana, cuyos rasgos característicos establecieron adecuadamente los trabajos de F. Volpi, J. Taminiaux, R. Bernasconi, T. Sheehan, T. Kisiel o E. Berti.³⁵ Me bastará repasar esquemáticamente su principio, dado que mi propósito no es exponer de nuevo tesis o interpretaciones heideggerianas sino más bien despejar el estilo de la apropiación o el método de la lectura.

La crítica de la *Vorhandenheit*, así como la crítica de la concepción vulgar del tiempo, se despliegan siguiendo el hilo conductor de la producción, una vez que Heidegger ha puesto de relieve el horizonte del producir, la *tekhne*, como dimensión decisiva para la elaboración de los conceptos ontológicos fundamentales en Platón y Aristóteles (*eidos*, *peras*, *ergon*, *energeia*).

Más allá de la crítica de la ontología de la *Vorhandenheit*, Aristóteles es también —y aquí reside precisamente la paradoja— el que proporciona los ele-

34. El volumen debió salir en 1992.

35. Agregar a los estudios citados *supra*, F. Volpi, "Sein und Zeit. Homologien zur Nikomachischen Ethik", en *Philosophisches Jahrbuch*, 1989, n° 2, págs. 225-240: "La «riabilitazione» della δύναμις e dell' ἐνέργεια in Heidegger", *Aquinas*, vol. XXXIII, 1990, págs. 3-28; "Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik", en W. Biemel y F.-W. v. Herrmann (comps.): *Kunst und Technik Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Frankfurt, 1989, págs. 67-91. T. Sheehan, "On the Way to Ereignis. Heidegger's Interpretation of Physis", en H. J. Sulverman, J. Sallis, T.M. Seeborn (comps.): *Continental Philosophy in America*, Pittsburgh, 1983, págs. 131-164; "On movement and the destruction of ontology", en *The Monist*, vol. LXIV, n° 4, 1981, págs. 535-542. R. Bernasconi, "The double concept of philosophy and the place of ethics in being and time", en *Research in Phenomenology*, vol. XVIII, 1988, págs. 41-57. E. Berti, "Heidegger e il concetto aristotelico di verità", en R. Bague y J.-F. Courtine (comps.): *Herméneutique et Phénoménologie. Hommage à P. Aubenque*, Paris, 1990, págs. 97-120.

mentos fundamentales de la analítica del *Dasein* en su facticidad, así como del análisis de la mundaneidad del mundo ambiente. Heidegger pone entonces el acento en la experiencia griega de la *kinēsis* y de la *metabolē*, en la co-pertenencia en el seno de la *phusis* de la *apousia* y de la *parousia*, en lo que podemos llamar, junto con T. Sheehan, experiencia fundamental de la presencialidad.³⁶

Esta inversión fue justamente puesta al descubierto por J. Taminiaux (a propósito del juego de conceptos entre *poiēsis* y *praxis*).³⁷ Taminiaux señala precisamente la paradoja de que, para poner al descubierto la “ingenuidad” de la ontología griega, y por consiguiente de la tradición fundada por ésta, Heidegger se inspira también en textos filosóficos griegos; la paradoja de que, para suprimir luego la limitación y el oscurecimiento causados por la interpretación del ente en el horizonte del producir, Heidegger toma de nuevo apoyo en el análisis aristotélico de otra actividad: la *praxis*.

Esta misma paradoja es interrogada por R. Bernasconi en su estudio sobre la destrucción heideggeriana de la *phronēsis*,³⁸ cuando examina la significación de la repetición de Aristóteles en el meollo del análisis de la mundaneidad del mundo ambiente en *Sein und Zeit*. Bernasconi pregunta: ¿cómo logra Heidegger construir su argumentación, en el interior de la cual Aristóteles excede a una tradición a la que sin embargo representa de manera eminente?³⁹

A decir verdad, Heidegger mismo dio la regla de esta “paradojología” en la observación paradigmática presentada en el § 44 de *Sein und Zeit* con respecto a la comprensión griega de la *alētheia*:

Es aquella comprensión misma del ser que inmediatamente domina en el “ser ahí” y que aun hoy no está superada expresa y radicalmente, lo que encubre el fenómeno original de la verdad.

A la vez no se debe pasar por alto que entre los griegos, que fueron los primeros en desarrollar científicamente y en hacer dominante esta inmediata comprensión del ser, estaba viva al par la comprensión original, bien que preontológica, de la verdad, hasta el punto de afirmarse –al menos en Aristóteles– en contra del encubrimiento por su ontología.⁴⁰

36. T. Sheehan, art. citado.

37. Cf. J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, pág. 162; cf. también *Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote*.

38. “Heidegger’s destruction of *phronesis*”, en *Southern Journal of Philosophy*, vol. XXVIII supl., 1990, págs. 127-147.

39. Cf. por ejemplo en cuanto a este punto las observaciones de Gadamer (*Heideggers Wege*, pág. 32) sobre el paralelo que hace Heidegger en sus cursos de Marburgo entre el análisis aristotélico de la *phronēsis* y la temática del *Gewissen*. Cf. asimismo el curso sobre el *Sofista* (Nachschrift S. Moser - H. Weiss, pág. 17): “*Wir können mit Sicherheit sagen: Aristoteles ist hier auf das Phänomen des Gewissens gestoßen*”.

40. *Sein und Zeit*, op. cit. (edición en castellano: *el Ser y el tiempo*, México, Fondo

En un curso de 1928 en Marburgo (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik*),⁴¹ Heidegger explicitaba en estos términos el doble gesto que caracteriza su lectura de Aristóteles:

El fenómeno del mundo es abordado de manera óptica y desplegado en un dominio de ideas accesibles a una simple mirada [*bloÙe Anschauung*], dominio concebido como *vorhandenes*. Esto se debe entre otras razones al hecho de que desde el comienzo la trascendencia del *Dasein* fue captada a título primero en el sentido del *theôrein*, lo que significa que la trascendencia no fue buscada en su enraizamiento primordial en el ser verdadero del *Dasein*. Sin embargo, el *Dasein* era conocido también por la Antigüedad como acción auténtica [*eigentliche Handlung*], como *praxis*.

La postura de Heidegger, señaló también Gadamer, consistía en apoyarse en su adversario, en fortalecerlo cada vez más para refutarlo mejor. Pero a veces tenía uno la sensación, añade, de que cada tanto, e imprevistamente, el que salía con ventaja era Aristóteles.⁴²

Éste es indudablemente el rasgo fundamental que caracteriza mejor a la destrucción-repetición heideggeriana, o incluso al peculiar estilo de “reapropiación” puesto en práctica durante los años de elaboración de *Sein und Zeit*: la imposibilidad de saber si Heidegger habla aquí en nombre propio, si hace suyo tal o cual análisis aristotélico o si se expresa en el horizonte fenomenológico tenido por rector del pensamiento del estagirita, a riesgo de quedar preso de su dominación, analítica y diaporemática.

En efecto, aun en su cúspide más crítica, la *destruktive Auseinandersetzung* no apunta tanto a superar como a explicitar, a reencontrar la base o el fundamento, es decir, también la naturalidad y el derecho relativo de lo que luego pasó a ser, según la tendencia de la tradición, una concepción “vulgar”. Descubrir lo que fue primero fuente dadora y experiencia rectora no apunta por lo demás sino a reanudar, más allá de los griegos, la elaboración de cuestiones totalmente heterogéneas, las de la experiencia facticial de la vida en el horizonte de la cristiandad.

Generosidad de la lectura y brutalidad de la crítica son, pues, absolutamente indisociables: para dar, es preciso volver a tomar en medio de negociaciones continuas con Aristóteles o, mejor dicho, jentre Aristóteles y... Lutero!

En un importante párrafo metodológico del curso sobre el *Sofista* (ms. 24), Heidegger formulaba en estos términos bien precisos la paradójica transacción que hemos intentado sacar a la luz:

Nuestra interpretación va aquí más allá (como toda interpretación) de lo que de entrada está presente e inmediatamente dado. Pero se trata precisamente de

de Cultura Económica, 1986). En lo referente a Aristóteles, Heidegger remitía en nota al libro Z de la *Ética a Nicómaco*, y al libro Θ cap. 10, de la *Metafísica*.

41. GA, 26, págs. 236-237.

42. H.G. Gadamer, “Die Marburger Theologie”, en *Heideggers Wege*, pág. 31.

destacar lo que para los griegos estaba implícitamente presente. Existe, como es natural, el peligro de una sobreinterpretación, de una sobrepuja. El peligro es que concedamos demasiado a los griegos [que les demos demasiado crédito, que les atribuyamos demasiadas cosas]. Sin embargo, mirándolo todo con más detenimiento, notaremos que ellos merecen esta demasía, este excedente; si es verdad que debemos alcanzar una compensación exacta [*Verrechnung*: “giro de cuenta a cuenta”, pero también “error de cálculo”]. Pueden hacerse extracciones [*Abstriche*] si y sólo si hemos visto más lejos que los griegos.

Es lícito pensar aquí en lo que escribía Schelling por su lado, en la *Darstellung der rein rationalen Philosophie*:⁴³

No comprendemos a Aristóteles si nos atenemos únicamente a él. Debemos saber lo que él no dice, hasta debemos rehacer tras él los caminos que él siguió, hacer a fondo la prueba de las dificultades contra las que tuvo que luchar, de todo el proceso que recorrió. Sólo así podremos comprender lo que dijo. No hay filosofía que escape más a un conocimiento histórico que la de Aristóteles.

El propio Schelling apuntaba también en su *Exposé de l'empirisme philosophique*:

Sería un error pensar que conceptos como los de *apeiron*, *perainon*, *duas monas*, se dejan asir tranquilamente entre los antiguos y que basta con tomarlos de ellos. Si así fuera, cualquiera los comprendería fácilmente, mientras que la experiencia nos muestra cuán poco clara es la interpretación de los que no filosofan por sí mismos, de los simples filólogos, por ejemplo; nos deben conducir a ello investigaciones personales, para comprenderlos y apreciarlos en su valor tal como se los encuentra en los antiguos, donde las más de las veces figuran tan sólo con el carácter de simples resultados. Nadie —dijo Goethe— puede comprender un buen libro y disfrutar de él, sobre todo cuando se trata de un libro antiguo, a menos que ponga de lo suyo [*es suppliren*], que restablezca lo que falta, lo supla y hasta cargue las tintas.⁴⁴

Del suplemento, de la suplencia (o “suplementación”) a la sobrecarga desfiguradora, ¿cómo discriminar, cómo establecer el límite? Dicho de otra manera: si al re-exponer, si al repetir una doctrina tradicional y fundadora es imprescindible poner algo propio, ¿hasta dónde conviene cargar las tintas? Por último, ¿en qué medida un trasfondo problemático exterior, extraño (san Pablo, Lutero, Kierkegaard), permite destacar de nuevo en su surgimiento —hacer re-saltar, resultar— lo que se transmitía como resultado apropiable, sin más, en la tradición? Nosotros hablamos de “medida”, sugiriendo que es

43. XVI lección, SW, XI, pág. 382.

44. SW, X, págs. 243-244.

posible y legítimo marcar un “punto” medio, antes o después del cual comenzaría una apropiación violenta. Pero, ¿acaso podemos interrogarnos todavía en términos de “medida”? Y, en esta hipótesis, ¿cómo pensar lo que bien podría servirle de regla o dictarle su ley?

LACAN ANTE ARISTÓTELES, DE LA ESTÉTICA

Christine Buci-Glucksmann

El universo es una flor de retórica.

Lacan, *Aun*

En 1953, en *Función y campo de la palabra y del lenguaje*, Lacan, al interrogarse sobre las disciplinas propias para constituir una facultad de psicoanálisis ideal, recoge el programa freudiano y precisa: “Añadiremos de buen grado, por nuestra parte: la retórica, la dialéctica en el sentido técnico que toma este término en los *Tópicos* de Aristóteles, la gramática y, cima suprema de la estética del lenguaje: la poética, que incluiría la técnica, dejada en la sombra, del chiste”.¹

Esta referencia a una triple fundación aristotélica –retórica, tópica, poética– acompañada por citas, alusiones y breves bosquejos, caracteriza a los escritos de este período. Así, en 1956 Lacan convoca al Aristóteles de la *psukhē* contra los florilegios románticos e irracionales del alma estilo Jung: “Pero lo que hay que decir, y esto conforme a Aristóteles, es que no es el alma la que habla, sino el hombre el que habla con su alma, a condición de añadir que ese lenguaje lo recibe, y que para soportarlo sumerge en él mucho más que su alma”.² Este “conforme a Aristóteles” va a ser aclarado por la intervención de Lacan en la UNESCO con motivo del 23º centenario de Aristóteles: la referencia no es sino un bagaje intelectual evidente, una larga familiaridad con el texto griego.³

1. Jacques Lacan, *Écrits*, París, Éd. du Seuil, 1966, pág. 288. Versión castellana: *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1985, pág. 277.

2. *Ibid.*, pág. 469; *Escritos I*, *op. cit.*, pág. 451.

3. Cf., sobre esta relación con el griego, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, París, Éd. du Seuil, 1975, pág. 49. Versión castellana: *El Seminario*, libro 20, *Aun*, Barcelona, Paidós, 1981, pág. 66.

Aristóteles retórico, Aristóteles de la *psukhē*, ¿quiere decir que habría igualmente un Aristóteles “lacaniano”? ¿Se trata de una apropiación en sentido estricto o de algo que se desplaza y se transforma, al punto que la noción misma de estrategia parece exceder al pensamiento de lo propio por el que se rige la apropiación? Conjunto de procedimientos, arte de hacer, el “objeto” Aristóteles corresponde a una manera de operar, a un lenguaje sobre los lenguajes filosóficos, sedimentados, abriendo una torsión y hasta una hiancia entre las palabras y la verdad recibida.

Frente a Aristóteles, Lacan se abandona a lo que los sofistas llamaban *kairos* y los barrocos “ocasión”. Siempre inscripto en un contexto que le es ajeno, Aristóteles deviene así una suerte de blanco para una estrategia de apropiación que lo desa-propia, hasta el punto de que el Aristóteles de Lacan fue descuidado por la mayoría de los intérpretes. Porque, a diferencia de la relación explícita y “fundadora” con Hegel o Descartes, la relación de Lacan con Aristóteles se juega en los márgenes, en una práctica de enganche-atravésamiento donde los discursos se cruzan, hasta las citas fuera de contexto y el pasaje al límite de los conceptos.

Esta estrategia tiene cierta afinidad con la del “para-ser” [*par-être*] de tipo sofístico. “Par” en el sentido de *para*,* más allá del Ser, pero también del *precaverse* [*se parer*] del Ser, para apoderarse de él [*s'en emparer*], para protegerse de él. El Ser brota entonces en sus paradojas y anamorfosis, como si Aristóteles se viera confrontado con la *mētis* griega. Captura, rodeo, astucia y técnica de lo abigarrado, esta estrategia es el otro del discurso demostrativo o hermenéutico. Lacan, cual Ulises, arroja entonces unas redes para hacer surgir de Aristóteles el tejido filosófico que lo acompaña y sus efectos, en otra parte, en el discurso del psicoanálisis: “Es simplemente cuando nos imaginamos que Aristóteles quiere decir algo, que nos inquietamos por lo que cerca”.⁴

Lo que él cerca y lo que él quiere decir, o sea dos modalidades del trabajo de Aristóteles en el de Lacan, en un espacio “entre”, que se sitúa precisamente entre lo trágico y lo barroco. Algo se resiste allí, en un movimiento hiperbólico donde Aristóteles significará el “goce del Ser” propio de *Aún*. Tan cierto es que este Aristóteles abre a la “significancia”, en el movimiento mismo de una estética de la lengua redoblada en una estilística cercana a Góngora y Mallarmé. Hasta tal punto que la retórica de lo posible propia de Aristóteles resbalará hacia la de lo imposible, hacia un *kairos* catastrofista cercano al arte y sus juegos de forma alrededor de un vacío instituyente. Al hilo del tiempo y de los análisis, ¿no vendrá el alma aristotélica a colmar ciertas insuficiencias del “sujeto” cartesiano de la ciencia y de la representación?

* Se trata del prefijo “para-”. Primera presentación del juego de homfonías entre *par-être*, “para-ser” y *paraître*, “parecer”. [T.]

4. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., pág. 51; *Aún*, op. cit., pág. 69.

1. DEL *ETHOS*, O LA CAPTURA NEGATIVA

Lacan gustaba particularmente de la *Ética a Nicómaco*, y no se cansaba de mencionar este “libro capital”, este “primer libro verdaderamente articulado alrededor del problema ético”.⁵ Pero esta articulación del *ethos* no servía más que de punto de partida conceptual para diferenciar mejor la ética del psicoanálisis, que encuentra su verdadero origen en el “entre-dos-muertes” de lo trágico griego. Así las cosas, el Seminario de 1959-1960 consagrado a esta ética del psicoanálisis procede tan sólo por una captura negativa que acentúa las escisiones. Por un lado, la mira del placer y del bien, la ética como *ethos* y como *orthos logos*, a un tiempo rectitud y exactitud. Y, por el otro, la mira paradójica del goce, mira no aristotélica que toma a su cargo, de Kant a Sade y Shakespeare, la “maldad” del deseo y del ser propia de un trágico de la Ley. Oposición aparentemente frontal que permite indicar de entrada lo que le falta a Aristóteles: “la paradoja del goce, que forma una unidad con la paradoja de la ley”.⁶

Desde ese momento, el placer puede ser perfectamente la “flor del acto” y sin embargo corresponder a un estado de menor tensión en el que Freud coincide finalmente con Aristóteles: “Pues esa famosa menor tensión de la que Freud articula el placer, ¿qué otra cosa es sino la ética de Aristóteles?”⁷ Recordando que Freud asistía en 1887 a la famosa lección de Brentano sobre Aristóteles, Lacan procede a una serie de sutiles deslizamientos entre el placer acto y el placer menor tensión, entre el principio de realidad y su equivalente griego, el *orthos logos*. El modelo aristotélico sirve de filtro interpretativo con respecto a Freud, al tiempo que permite abrir una distancia radical en lo tocante a la ética paradójica del deseo. Pues someter la ética a un bien supremo, o a la felicidad, equivale a desalojar “todo un registro del deseo” reduciendo su carácter sexual al exceso y aun a la bestialidad. Y ello, porque esa ética funciona de manera diferente, en una “ciencia del carácter” donde *habitus*, *praxis* y *paideia* se encadenan.

Así situada en el orden de la norma y del Bien, la ética aristotélica remite a “un ideal humano”, a una conformidad donde se reconoce sin esfuerzo una de las formas del discurso del Amo. La virtud se mide aquí por un modelo conceptual y humano que define una mediedad pasional y un tipo social “rico en resonancias y enseñanzas”. Porque “se trata, pues, de una conformización del sujeto a algo que, en lo real, no es cuestionado en tanto supone las vías

5. Sobre este carácter insoslayable de Aristóteles, cf. *Le Séminaire*, livre VIII, *L'Éthique de la psychanalyse*, París, Éd. du Seuil, 1986, pág. 30 (versión castellana: *El Seminario*, libro 7, *La ética del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1988, pág. 32); *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., pág. 49; *Le Séminaire*, livre VII, *Le Transfert*, París, Éd. du Seuil, 1991, pág. 13.

6. *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., pág. 359 sq.; *La ética del psicoanálisis*, op. cit., pág. 370 sq.

7. *Télévision*, París, Éd. du Seuil, 1973, pág. 36.

de ese orden".⁸ Así estuviese cosmológicamente superado y caído en desuso, el orden aristotélico no deja de ser un "punto crítico", una "referencia insoslayable".

Además, en la configuración griega de los años 1959-1961, la captura negativa de Aristóteles no es otra cosa que el reverso de una muy distinta apropiación positiva, la de lo trágico griego de Antígona y de ese "mínimo trágico" que representa Sócrates, su *atopia* y su posición de la falta.⁹ A diferencia del *orthos logos*, lo trágico dibuja una frontera infranqueable, la del entre-dos-muertes, la muerte mortal y la muerte por inmortalidad. La Antígona de Lacan, cercana en algunos aspectos a la de Hölderlin, es una criminal del Ser, que brilla con el destello, con la iluminación violenta propia de lo Bello. Por desear lo imposible –ser enterrada viva–, es cabalmente una insensata, ella viola los límites del *Atē* y arrostra el objeto trágico por excelencia, el más allá del principio de placer, la Muerte. En contra de Aristóteles, Lacan enuncia las condiciones mismas de la ética y de su paradoja: elegir en la vida lo que avanza sobre la muerte, y situarse en esta zona de usurpación entre la Vida y la Muerte.

A través de Antígona, Lacan traza lo que llamaré la vía estética a la ética. Porque la "función de lo Bello" es *velar* el Bien cuando toma la forma del mal absoluto, cuando es inhumano. Sólo lo bello puede soportar el horror ético y su paradoxología enteramente shakespeariana: "sólo hay ley del bien en el Mal y por el Mal".¹⁰ Por lo demás, la topología trágica de Lacan supera de entrada el marco de la *mimēsis* trágica de Aristóteles en la *Poética*. Antes de los escritos sobre el arte y el barroco, la figura de lo trágico corresponde a un objeto fascinante del Deseo, la anamorfosis: "Ella [Antígona] aparece incluso en tanto que víctima en el centro del cilindro anamórfico de la tragedia".¹¹ Punto preciso en el que surge un estatuto de la imagen irreductible al reflejo y al estadio del espejo, la imagen en tanto se relaciona con el límite y hace así vacilar las certidumbres narcisistas del Yo y las seguridades del juicio. El fulgor de lo Bello ciega, y lo que es cegado –velado– tiene que habérselas con *Das Ding*, la cosa, como fuera de significado, como el Otro prehistórico e inolvidable, la Madre.

A la ética aristotélica Lacan opuso, palabra por palabra, la inversión del Bien operada por Freud: "El Soberano Bien, que es *Das Ding*, que es la madre, que es el objeto del incesto, es un bien interdicto, y [...] no existe otro bien. Tal es el fundamento, invertido en Freud, de la ley moral".¹²

8. *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., pág. 31; *La ética del psicoanálisis*, op. cit., pág. 33.

9. *Le Séminaire*, livre VIII, *Le Transfert*, op. cit., págs. 100 y 102.

10. *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., pág. 223; *La ética del psicoanálisis*, op. cit., pág. 230.

11. *Ibid.*, pág. 328; v. cast., págs. 338-339.

12. *Ibid.*, pág. 85; v. cast., pág. 88.

El hecho de que haya en lo Bello una suerte de efecto de duelo inmortal, un velo que es como el ornato y la barrera de lo inmundado, el hecho de que lo bello como tal “vele” a la muerte, da cuenta de las profundas afinidades entre Lacan y Sócrates en los Seminarios de los años sesenta. Afinidades que marcan indirectamente la distancia que separa a Lacan de Aristóteles. A lo demasiado-lleno de ser de la forma, Lacan opone la *atopia* socrática del Deseo que, por su parte, no marra como Aristóteles a la pulsión de muerte y permanece en la frontera de un “mínimo trágico”, entre las dos muertes. Contrariamente a la interpretación nietzscheana de un Sócrates antitrágico y ya apresado en el optimismo platónico de la Idea, Sócrates sigue siendo en Lacan aquel que provoca el amor a sus *agalmata* sustrayéndose a él mediante el “donjuanismo platónico” de la iniciación en lo Bello.

Pero si la ética del psicoanálisis y su “estética” son no aristotélicas, ¿significa esto que la cuestión Aristóteles quede resuelta? Leyendo los seminarios siguientes tenemos más bien la impresión de que ha sido desplazada, en una captura más positiva y más esencial.

2. LA CAPTURA POSITIVA O EL KAIROS CATASTROFISTA

La no existencia de solución psicoanalítica a la cuestión aristotélica de la felicidad no impide en absoluto la aparición de otro Aristóteles, el de la *phusis*, que culmina en los escritos de 1964. Así, en *Los cuatro conceptos*, Lacan ensalza “los admirables capítulos cuarto y quinto de la *Física*”.¹³ ¿Qué cosa lo trabaja entonces sino esa misma cuestión del estatuto de lo Real que lo condujera a desalojar toda ética del Bien en su máximo de Ser y de norma? Esta vez se trata de una captura positiva procediendo a una reinterpretación de dos categorías de Aristóteles, la fortuna (*tukhē*) y el azar (*automaton*).

En estos famosos capítulos cuarto y quinto de la *Física*, Aristóteles, preguntándose por el estatuto causal de la fortuna y del azar, los distingue en el orden de los hechos. La *tukhē* no concierne ni a los hechos necesarios ni a los frecuentes, sino a los que se producen “por excepción” y “existen de alguna manera”. Manera que corresponde a la elección y a la “causa por accidente”, cuando el azar propio de los seres inanimados y animados es tal “que la causa se produce en vano”.¹⁴ Lacan, retomando el hilo del texto y las significaciones aristotélicas de estos conceptos, los captura literalmente para designar mejor algo que “marca el atolladero de la formalización”. Este retorno al campo griego, la interpretación de la *tukhē* como encuentro, siempre fallido e inasimilable, de lo “Real”, dibuja en hueco los límites internos a las prácticas de formalización y al “Sujeto” de la ciencia que las fundan, en su matriz cartesiana.

13. *Le Séminaire*, livre XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Éd. du Seuil, 1973, pág. 51.

14. Aristóteles, *Física*, II, 196b-198a.

Las dos nociones de Aristóteles, “revisadas” en su concepción y sus relaciones, se inscriben en los bordes de la lógica del significante y la *phusis* corresponde al lugar vacío dejado por lo formal. Así pues, es preciso forzar a Aristóteles para que lo Real sea la *tukhē*, encuentro traumático, en ausencia de, cobrando todo su alcance en el análisis de las psicosis. Porque este Real concebido en su función de fiasco no deja de evocar un *kairos* catastrofista, haciendo de la *tukhē* un momento oportuno-inoportuno. Lo que faltaba en la ética aristotélica, lo imposible, es reintroducido en la *phusis*: “Lo real se distingue, como dije la vez pasada, por su separación del principio del placer, por su desexualización, por el hecho de que su economía, en consecuencia, admite algo nuevo que es justamente lo imposible”.¹⁵

Estamos muy lejos del Aristóteles de los bienes y de una ética construida sobre el arte humano de los posibles. La *tukhē* es una extraña causa errante, una *phusis* como apertura a la diferencia ontológica donde el Ser estaría del lado de lo demasiado pronto o de lo demasiado tarde, del exceso de placer o de lo demasiado poco, arrinconando toda elección en lo imposible del Deseo. Se comprende entonces que el Aristóteles de la *phusis* sea devuelto a su origen presocrático, y que la *tukhē* flirtee con el *clinamen* de Demócrito bajo la forma de un Des-ser permanente en el que yace el *automaton*, esa compulsión de repetición, de retorno y de contención ligada a la pérdida del goce y a la pulsión de muerte. A algo “que se produce por azar”.¹⁶

Puede causar cierta perplejidad el que la *tukhē* aristotélica acabe por conducir a la famosa “escena primitiva”, con su “buena o mala fortuna”. Pero en la captura lacaniana la *tukhē* acaba por tejer el accidente que repite (en el sentido de Aristóteles) y lo que Lacan llama “el sentido velado”. Velado en el orden de la estética, pues el Encuentro se ejerce precisamente en relación con el ojo. La *tukhē* permite, a través de la discusión de los escritos de Merleau-Ponty, destacar una diferencia constitutiva entre lo visual de la imagen y la Mirada como *Voyure*, ese “algo anterior al ojo”. Si el campo escópico remite al estadio del espejo y a la imagen, la Mirada como dado a ver introduce una esquizia, una “vacilación” donde surge la anamorfosis como ojo del fantasma. La *Voyure* escapa a la lógica de una servidumbre imaginaria, abre la diferencia entre el dibujo del espacio geométrico-representativo y la luz que no entrega ninguna otra cosa que el sujeto nadificado.¹⁷ La luz engendra un efecto de velo y de ceguera, cercano a ese velo que lo Bello echa sobre La Cosa. La imagen límite del seminario sobre la ética –imagen brillo insoportable de Antígona o “gracia” de las víctimas sadianas eternamente engalanadas– coincide con la Mirada como apertura y hasta con lo Abierto en el sentido de Rilke, en una misma búsqueda del efecto estético, algo que está siempre más

15. *Le Séminaire*, livre XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., pág. 152.

16. *Ibid.*, págs. 55 y 59.

17. *Ibid.*, pág. 105. Sobre el estatuto de la *Voyure* y del barroco, cf. nuestro libro *La Folie du voir. De l'esthétique baroque*, París, Galilée, 1986.

allá del Bien e inclusive más allá de una idea de verdad como encadenamiento de significantes.

La estética en el sentido de Lacan no se refiere a un significante clave, a un discurso del Amo. Opuestamente, el significante no surge en ella sino enigmático y velado. Hasta el punto de que “la economía de los significantes, nos muestra esa Cosa, inaccesible”.¹⁸ Imagen límite, mostración, velo y *Vo-yure*, otras tantas categorías que hacen moverse el recorte de la ciencia entre imaginario, simbólico y real. Porque así como hay una imagen irreductible a la fascinación alienada del estadio del espejo, hay un Real a-simbolizable y sin embargo aprehendido por una forma, que se origina en el vacío y el mal. Hasta el punto de que el arte muestra y da a ver (“Eso” os mira) los vínculos privilegiados entre “los juegos del dolor y el fenómeno de la belleza”.

De la ética a la *phusis*, el “círculo” queda cerrado o más bien viciado e invertido. La *tukhē* condiciona a la estética, mientras que la ética de Aristóteles la excluía. Queda por descubrir las razones. Ahora bien, si en 1977 Lacan mantiene los atolladeros de toda ética del bien y el carácter obsoleto, mítico del discurso aristotélico del cosmos, el “objeto” Aristóteles no se ve por ello excluido. Más aun, reaparece en una tercera estrategia de captura, esta vez imposible, en el Aristóteles del alma y del Ser.

3. LA CAPTURA IMPOSIBLE: EL SER Y SU “GOCE”

En 1973, volviendo sobre el Aristóteles de la ética, Lacan evoca una conjunción positiva entre Aristóteles y Freud en cuanto al estatuto del goce ligado a aquel “pataleo griego en torno del eudemonismo”. Este “pataleo” que Lacan confiesa ser el suyo con relación a Aristóteles, indica ya un deslizamiento de la apreciación del estatuto aristotélico del goce. Porque si el placer es *energeia*, acto, Aristóteles no elude por ello el estatuto del obstáculo, el *enstasis* de la *Retórica* y de los *Tópicos*. Más aun, el pensamiento del goce está como desexualizado y referido ahora a la cuestión del Ser, más que del *ēthos*. Porque “lo que busca Aristóteles es que el goce es goce del Ser”.¹⁹ Y va a precisar, a través de una nueva confrontación con Demócrito y con su átomo como “significante volante”, que el goce es en este caso “el de la *significancia* y no de los Ideales”.²⁰

Extraño viraje, podríamos decir. Ni la ética ni la física dan cuenta del alcance de Aristóteles, sino el libro *Lambda* de la *Metafísica*. Aquí el goce se enuncia como lo deseable como tal, como “el pensamiento del pensamiento”,

18. *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., pág. 190; *La ética del psicoanálisis*, op. cit., pág. 195.

19. *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., pág. 66; *Aún*, op. cit., pág. 87. [Esta cita, así como las correspondientes a las notas 20 y 25, y tal como lo consigna el autor, no son estrictamente literales. T.]

20. *Ibid.*, pág. 67; v. cast., pág. 87.

como “lo mejor en sí”. Tiene uno la impresión de que el objeto Aristóteles se vuelca entonces en la conjunción nueva de *Aún* en la oposición de la “ciencia tradicional” y del barroco.²¹ Aristóteles, con su teoría de la causa final, aparece como el representante “del modo de pensamiento de la ciencia tradicional”. De ahí la lógica y “el reino aristotélico de la clase” (género, especie) y “del individuo considerado como especificado”.²² En razón de esta lógica y del estatuto de la *epistēmē*, la ciencia tradicional se sitúa como pensamiento “del lado del mango de la sartén”, mientras que el pensamiento está del otro lado.²³ Traduzcamos que el mango da razón de la palabra en un poder-autoridad, mientras que el otro lado –el barroco– instituye una relación privilegiada del pensamiento con el cuerpo: “Me sumo a ese barroquismo con el que acepto vestirme, todo es evocación de cuerpo evocando el goce”.²⁴ Este barroquismo remite de hecho a la aporía de la ciencia clásica: ¿cómo funciona un cuerpo? Sobre esta cuestión, Aristóteles, aunque no supiese que “el sujeto se tacha (*se barre*), de todos modos se oía sus problemas”. Más aún, pese a la ausencia de ciertas categorías comprendió que si hay “algo que funda al ser, es seguramente el cuerpo”. Porque en él, “el alma, es lo que pensamos del lado del cuerpo”.²⁵

De la *psukhē* al Ser, del goce de la significancia a lo “fuera del sexo” del alma, hay más de una pasarela. Porque si el inconsciente no puede estar del lado de la ciencia tradicional, hay no obstante algo que resiste del lado de Aristóteles. En el fondo, el verdadero problema –el único– es “ceñir, arrinconar, hacer chillar al goce”. Y, de esta cuestión, Aristóteles entiende... Si en él el amor (*philia*) está “fuera del sexo”, hay que precisar que “*El Fuerasexo*, sobre ese hombre especuló el alma”.²⁶

Podemos sospechar qué busca Lacan, e incluso qué encuentra en Aristóteles: un modelo de goce metafísico, el del pensamiento y de la significancia. Hasta el extremo de que, si el hombre piensa con su alma, entonces “quiere decir que el hombre piensa con el pensamiento de Aristóteles”... ¿No con el de Descartes y su sujeto? No nos asombra que aquí Lacan patalee. Es posible ligar, ciertamente, como él lo hace, el alma al intelecto agente y ver en ello un equivalente griego de lo simbólico. Pero, a decir verdad, los sorprendentes meandros del texto, sus avances y retrocesos, su juego estratégico, sugieren una suerte de captura imposible del objeto, siempre en exceso sobre la interpretación. Tanto, que Aristóteles es tomado en un movimiento hiperbólico, en una barroquización que lo incluye-excluye. Como si el pensamiento del go-

21. *Ibíd.*, pág. 96; v. cast., pág. 129.

22. *Ibíd.*, págs. 96-97; v. cast., pág. 129.

23. *Ibíd.*, pág. 96; v. cast., pág. 129.

24. Cf. el “Me coloco más bien del lado del barroco” del *Séminaire*, livre XX, *Encores, op. cit.*, pág. 97; *Aún, op. cit.*, pág. 130.

25. *Ibíd.*, págs. 99, 100, 101; v. cast., pág. 133 sq.

26. *Ibíd.*, pág. 78; v. cast., pág. 103.

ce se pusiera en escena en el “barroco” lacaniano: el pequeño cuentecillo de Cristo en pasión, la exhibición del cuerpo gozante, lo ob-sceno como desencadenamiento del afecto y di-mensión de la escopia corporal. Tenemos aquí una verdadera dramaturgia no griega del pensamiento gozante. ¿Y Aristóteles, entonces? ¿Habría dos modos de goce, el de la significancia y el del cuerpo? Porque este cuerpo del goce propio del “barroco” no tiene nada que ver con el *partes extra partes* de la sustancia extensa de Descartes, y Aristóteles parece claramente excluido en nombre de la “ciencia tradicional”, en provecho del barroco. En cambio, lo que él señala —el goce del Ser— va más allá de la dramaturgia de todo cuerpo.

Por esta razón, justamente del lado de la cuestión del Ser, “en” la significancia, es donde conviene retomar la cuestión. Si Aristóteles puede ser abordado como representante de un cierto modo de la ontología, es porque la cópula “ser” aparece aquí dos veces, como “significante” y como “lo que estaba en ser” [*ce qui était à être*]. Pero si esta cuestión del ser y su decir múltiple “trabajan” a Lacan, es a condición de dar un paso al costado, ese paso que remite a dos nociones lacanianas: el *Deser* [*Désêtre*] y el *Par-ser* [*Par-être*]. Dos figuras de una topología de la significancia donde la baza Aristóteles podría dilucidarse.

4. LA ESTÉTICA ENTRE EL PAR-SER/ECER* Y EL DESER

“Que hable, dicho goce.” Enunciado o mandato, sabemos que nada es más difícil y que el sujeto hace en ello la experiencia de su propia “desaparición”, de la *aphanisis* del Deseo. En esto se parece a los cuadros de Arcimboldo que Lacan comenta en estos términos: “Este procedimiento manierista consiste en realizar la imagen humana en su figura esencial por la coalescencia, la combinación, la acumulación de un montón de objetos cuya totalidad estará encargada de representar lo que desde entonces se manifiesta a la vez como sustancia e ilusión”.²⁷ En ese espacio de complejidad y fluctuación, entre la apariencia de la imagen y la desensambladura de los objetos, el “sujeto” está librado a lo que podríamos llamar un complejo de Psique. Al querer captar la figura del deseo, desaparece en ella y se encuentra con los infortunios del alma.

Un sujeto como éste, máscara e imagen, no podría hablar el “lenguaje del ser”. “El Yo [*Je*] no es un Ser”, y “Lo que habla sin saberlo me hace sujeto del verbo (*je*)... No basta para hacerme Ser”.²⁸ Si todo lenguaje del Ser es en un sentido el de las formas, de su máximo de ser y de sus significaciones, el paso al costado del Ser bien podría inscribirse en el equívoco de ese juego de

* En el original, “L’esthétique entre le Par-être/aître et le Désêtre”. [T.]

27. *Le Séminaire*, livre VIII, *Le Transfert*, op. cit., pág. 280.

28. *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., págs. 108-109; *Aún*, op. cit., pág. 144. Cf. el “Yo me distingo del lenguaje del ser”.

una forma de lo informe, de una ensambladura donde la diferencia con el Ser, implicada en las dos nociones lacanianas de Par-ser y de Deser, instauraría una significancia de orden estético.

El Par-ser es a un tiempo lo que adorna al ser y lo que está al costado del Ser, como si lo que constituye adorno, brillo o velo fuera al mismo tiempo lo que protege, en el sentido de un chaleco antibalas. Ahora bien, ésta es precisamente la “función de lo Bello” en tanto apunta a “La Cosa”, a lo que no es nada y no es, como ausente, extraña, Otra. Al no forzar la Cosa en el placer, lo cual es insoportable, se la puede velar y confrontarse con el ultraje, soportarlo. El arte tiene precisamente esta función de “organizarse alrededor de un vacío”, de dar forma a lo irrepresentable. La significancia, que pasa por el orden del significante, no se agota en él. Como si la “matemática” del significante diera paso a una *poética del significante*, que no hace más que sacar a la luz el préstamo de figuras retóricas de origen aristotélico —la metáfora y la metonimia— para pensar la lógica del inconsciente.

Desde este momento, en tanto que la economía de los significantes apunta a lo Irrepresentable, a lo Inaccesible, a lo Imposible, nos hallaríamos en una relación estética. Por lo demás, es sintomático que Lacan redefina la estética freudiana en sentido amplio, de esta forma: “el análisis de toda la economía de los significantes nos muestra esa cosa Inaccesible”.²⁹ El Par-ser nos la muestra, pues lo Bello no es sino una asunción del Ser, que tiende a su alteración (como Bataille), a su “Deser”. Hasta tal punto que la función de lo Bello liga el “no sé qué” con el sentido de la búsqueda artística según Lacan, el “algo que no está en ninguna parte”.

Estamos muy lejos de la inexistente estética freudiana, puesto que Freud, por prudencia o debilidad, “descartó por hallarse fuera de alcance de nuestra experiencia el problema de la creación”. Pero se supera ampliamente también el marco de la *katharsis-mimēsis* aristotélica, así se la reinterpretara como sublimación. Ciertamente, Lacan se refiere a la *katharsis* y al “efecto de entusiasmo” que puede suscitar en lo trágico. Pero el efecto de lo bello supera ampliamente los efectos catárticos del arte. Se trataría más bien de efectos “ontológicos”, siempre y cuando se aclare que el afecto de lo Bello, el “*émoyer*”, se instaura en la coincidencia absolutamente paradójica de un Parecer que es también un Par-ser, y que crea en un resplandor instantáneo “esa imagen que detenta no sé qué misterio hasta ahora inarticulable”.³⁰ En los términos, muy próximos por lo demás, de Walter Benjamin, podríamos oponer a la belleza-develamiento del Ser, otra belleza, menos heideggeriana, la belleza-quemadura, “el abrazo del velo entrando en el círculo de las Ideas, un incendio en la obra donde la forma alcanza su más alto grado de luz”.³¹

29. *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., pág. 190; *La ética del psicoanálisis*, op. cit., pág. 195.

30. *Ibid.*, pág. 290; v. cast., pág. 298.

31. Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, París, Flammarion, 1985, pág. 28.

Lo bello no es entonces sino la epifanía de una luz cegadora pues su verdad corresponde al vacío y al caos, al “reencuentro con la Cosa”, como escribe Catherine Millot.³² Desde ese momento, ¿cómo *mostrar* o decir eso Inarticulable en una articulación de la forma, cómo dar forma al mal absoluto, a la maldad, al “Más bien no ser” shakespeareano, sino en un goce específico que nos “despierta y nos acomoda al Deseo”? La significancia, entrevista por Aristóteles del lado del Ser, ya no puede estar sino del otro lado, del lado del vacío del Ser: “L’S. K. bello es lo que condiciona en el hombre el hecho de que vive del ser (= que vacía el ser)”.³³ Pero, al vaciar el ser en el cuerpo, se alcanza el límite absolutamente joyceano de un “goce opaco de excluir el sentido”. Por eso la estética lacaniana no está solamente en el orden a menudo primero de lo visual propio de la mostración. Pues vaciar el Ser es jugar al escondite con los “nombres del padre”, y por lo tanto con la ley de lenguaje. Es encontrarse con lo que Lacan llama la Voz, e incluso los “efectos de voz”. Es, en el fondo, ocupar la posición de Hamlet, a la escucha de una voz de sombra, fantasmal, enfrentado con un trágico de la ley que es irrisión y culpabilidad de ser.³⁴

Imagen-brillo de Antígona, o efectos de Voz, lo bello pertenece a un espacio enigmático en la semejanza de lo que constituye su modelo, la anamorfosis. Al surgir “de una forma indescifrable, ella da súbitamente un aumento de placer”.

Pero esta metáfora fundadora, suerte de aparato de pensamiento, trágica primero y barroca después, ¿no presupone que estos juegos de forma transforman lo bello en una verdadera estilística que retorna sobre la lengua de Lacan y sus potencias de signos y retórica, dando paso quizás a una retórica posaristotélica?

5. UNA RETÓRICA POSARISTOTÉLICA

“El universo es una flor de retórica”, escribe Lacan en *Aún*. De esta flor él nos dio más de una viñeta, sin darnos directamente lo que podríamos llamar una apropiación retórica de la retórica de Aristóteles. Es verdad que abalizó su terreno y sus modalidades, evocando las cúspides, el *conceit* propio de Hamlet y hasta el “no sé qué” e incluso el *conchetto*. El estilo del inconsciente practica una suerte de torsión espiralica de la idea, que duplica la matemática del significante en una poética cercana a Góngora. El concepto se capta en

32. Cf. el bello libro de Catherine Millot, *La Vocation de l'écrivain*, París, Gallimard, 1990, que pone en ejercicio las diferentes formas de esos “reencuentros” en la escritura.

33. *Joyce avec Lacan*, bajo la dirección de Jacques Aubert, París, Navarin, 1987, pág. 32. [La frase contiene un juego homofónico entre *il vit de l'être*, “vive del ser”, y *il vide l'être*, “vacía el ser”. T.]

34. *Ibid.*, pág. 42.

él frecuentemente de través, en todos esos efectos metafóricos que Lacan toma, a su turno, de la pintura, la poesía y la letra de los textos.

Ahora bien, esta apropiación-captura de Aristóteles, de la retórica por la retórica, de lo posible por lo imposible, de la forma por lo informe, dio lugar a “un catalejo aristotélico”, para recoger el título del trabajo fundamental de Tesauro, *Il Cannocchiale aristotelico*. Muy lejos de ser un código taxonómico con inventario de figuras, una tropología, la retórica según Tesauro es una verdadera “genealogía del pensamiento”, un *ars inveniendi* que opera una refundición de la diferencia aristotélica entre *Poética* y *Retórica*. En el centro de una retórica semejante, “un tratado de la metáfora” que extiende sus poderes y que “nos hace sentir las cosas insensibles, ver las invisibles, para fundar una poética del asombro, de lo maravilloso, de lo admirable, “*il mirabile*”.³⁵ La tropología se encuentra confrontada con una verdadera topología del pensamiento, que se torna autosuficiente y autorreferencial en y por la paradoja. Paradoja regida a su vez por esa figura enigmática que es el *con-cetto* italiano o el *conceit* inglés de John Donne o Shakespeare. Ni más ni menos que una nueva filosofía, como se decía por entonces. Porque este *con-cetto* no es un concepto en el sentido de la “Ciencia tradicional” de los géneros y especies de origen aristotélico. Es más bien un pensamiento figural que acoge en un momento fulgurante a los disemejantes-semejantes, que capta esa facultad de juzgar y de inventar en que deviene el espíritu, el *ingegno*. Tesauro nos suministraría, al hacer variar nociones y categorías de Aristóteles, ese lugar primero que él llama “forma informe” donde flota el origen de toda metáfora. No el máximo de Ser, sino lo que él mismo llama “una Metafísica de Nada”. Al perder el Ser, la retórica excede al reparto aristotélico de la “decisión del sentido” que excluye su límite externo, lo in-sentido. Tesauro privilegia el límite, el eco o esos efectos de sentido que son “las voces informes e inarticuladas”, hasta el punto de que “pueden expresar enteramente un *con-cetto*”.³⁶ Debido a la existencia de estas figuras del Ver-dicho, de la Voz más allá del sentido, la perturbación, la alteración, “añaden fuerza a la persuasión”. Hay entonces como una *dunamis* de la significancia como tal, que incluye al in-sentido como figura del sentido. El espíritu es, antes de Freud, juego de espíritu e incluso juego de lenguaje. Pero el lenguaje no surge sino de una distancia irrecuperable entre las palabras y las cosas, entre el Ser y la significación. Distancia recorrida por un *pathos* que no es ni patético ni pasional, sino un afecto ontológico en ausencia de. Además, en estos extremos del Grito-queja y del Ser-eco melancólico, lo retórico-poético da lugar a nuevas figuras del discurso que varían alrededor de las potencias experimentales de un Nada, echando a perder el orden aristotélico del cosmos y del Ser.

“No tenemos ninguna comunicación con el Ser”, escribía ya Montaigne en los *Ensayos*. En lo sucesivo, sólo a partir de esta no-comunicación es posible

35. Sobre este *mirabile* y estas retóricas postaristotélicas, cf. nuestro libro *La folie du voir. De l'esthétique baroque*, op. cit.

36. Emanuele Tesauro, *Il Cannocchiale aristotelico*, Turín, Einaudi, 1978, pág. 69.

el sentido, y exige de la filosofía un paso al costado que no sería “un paso atrás”. Porque pertenecería al sentido, en sus torsiones, revestir lo que Lacan designaba acertadamente como Par-ser. Pero este par-ecer/ser no funda sino sustrayéndose a los arcanos de la “metáfora inaudita” que analiza Ernesto Grassi.³⁷ In-audita [*in-ouïe*] en sentido estricto, sustrayéndose, cual la escena primitiva, a todo oído [*ouïe*]. Pero inaudita también, como un Grito, una Llamada, una Voz sin respuesta, donde el “carácter pasional del mundo sensible es la raíz de nuestro mundo, y este carácter pasional nos reenvía lo abisal en la palabra”.³⁸ Lo “pasional” que no es ni la pasión ni el mero padecer, sino el afecto como potencia de indicaciones no reguladas por los modos de los entes, sería el lugar mismo de lo abierto, de toda meta-física y de toda “diferencia ontológica”, no concebida a partir de los entes. Como escribe Ernesto Grassi, “en este contexto se abre el horizonte originario en el que existimos, que nos hace escuchar sonidos inauditos, lo visible de lo invisible”.³⁹

Éste sería el horizonte de un con/más allá de Aristóteles, de un Aristóteles insoslayable, el de Lacan. El mismo de una estética y de un goce del Par-Ser, entre su caos y su cosmos, en su “caosmos”. Sin duda porque la estética como tal escapa al mero campo de la representación como jurisdicción y reparto de los estados y del Sujeto. La referencia a Aristóteles está allí para señalarlos mejor la distancia entre la “sustancia gozante” y el sujeto de la ciencia. En la materia, es preciso “reconocer la razón del Ser de la significancia en el goce, el goce del cuerpo”.⁴⁰

Precisamente este “ser de la significancia” es lo que el arte exhibe como economía de los significantes, en un movimiento de opacificación del sentido que requiere pasajes categoriales nuevos. Del ente como objeto a “La Cosa”, de la imagen espejo a la imagen límite, de lo visual a la *Voyure* cegadora de destellos luminosos, de lo humano a lo inhumano. Arrancado a la linealidad del campo representativo, el sentido tiende al “sin sentido significativo”. Este arrancamiento no consiste sólo en pensar el Afecto como disorde y como “relación patética con la Cosa”; es asimismo arrancar la significancia del Ser al Ser mismo, en un procedimiento que vuelve inseparables la estética y la ética.

Si la estética es una vía de acceso a la ética de la que ella “muestra” el objeto y la paradoxología, se puede sostener la proposición inversa y construir un quiasma permanente. En sentido fuerte, “no hay más ética que del Bien-decir”.⁴¹ El hecho de que este Bien-decir no consista nunca en decir el Bien, arraiga al lenguaje en una suerte de *atopia* que confunde los Ideales. Tal vez esta distancia entre una *Poética* de las figuras y una *Ética* de lo imposible es

37. Ernesto Grassi, *La Métaphore inouïe*, París, Quai Voltaire, 1990.

38. *Ibid.*, pág. 17.

39. *Ibid.*, pág. 45.

40. *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, *op. cit.*, pág. 100.

41. *Télévision*, *op. cit.*, pág. 39.

lo que Lacan se dedica a abrir. Con, contra, más allá de Aristóteles, por cuanto el pensamiento como tal “es disarmónico en cuanto al alma”, aun si el alma sigue siendo el fantasma del que se sostiene.⁴²

La estética es entonces ese lugar en el que se opera la escisión de los trascendentales aristotélicos y medievales, particularmente los de lo Verdadero y lo Bello. A la verdad analítica del inconsciente “no bonita de ver”, lo Bello opone su velo, su cobertura y su suspenso. El brillo y la quemadura de una distancia que lo vuelve “insensible al ultraje”. Segunda muerte trágica, desvalimiento y maldad shakespeareanos, perversiones sadianas, el mal es la *escena originaria de la estética*. En esto lo bello está más cerca del mal de cuanto lo está el bien, y hasta el bien supremo aristotélico. Sin duda, porque el padecer reviste una función ontológica negativa y dibuja una *phusis* abisal librada a las figuras de la nada. Justamente, a partir de esta nada, “el universo es una flor de retórica”.

42. *Ibíd.*, pág. 16.

LACAN-ARISTÓTELES, IDA Y VUELTA

Guy Le Gaufey

Es conveniente, en buena lógica, distinguir el sujeto del predicado. Pero, ay, esta sólida bipartición es simplemente de método y, en cuanto el lógico ha dado vuelta la espalda, un incesante revoltijo hace de los sujetos predicados y de los predicados sujetos. Pero es justamente a causa de este desorden de fondo por lo que, haciendo momentáneamente a un lado al cargoso “Aristóteles lacaniano”, diré algunas palabras sobre un tema menos peligroso, menos abierto al salto de la carpa del anacronismo deliberado, a saber: “Lacan aristotélico”. No se trata, por supuesto, de la misma cuestión, pero es lícito pensar que ambas están relacionadas.

Tomado en este orden, ¿merece mi sujeto su predicado? Esta pregunta arrastra por sí sola no pocos presupuestos, entre otros el de que alguien (de los que hacen o han hecho obra “teórica”) pueda ser llamado claramente “no aristotélico”. Porque, finalmente, si no se puede ser “no –”, de nada sirve preguntar si se puede ser “–”. Claro está que hay lógicas “no aristotélicas”; y, en las grandes familias filosóficas, ocurrió más de una vez que se volviera uno más gustoso hacia Platón que hacia Aristóteles. Pero, salvo por contradecir explícitamente, de manera obstinada y decisiva, uno o varios puntos clásicamente tenidos por altamente peculiares de la obra aristotélica, nadie parece tener realmente derecho al límpido título de “no aristotélico”. Con, a consecuencia de este “nadie”, una suerte de aristotelismo tan difuso que apenas si merece su nombre, como si “Aristóteles”, no contento con designar a un individuo y una obra, remitiera en cierto modo a la capacidad de pensar impartida a la especie humana. Como todos los hombres son “adámicos” (en su relación con el pecado), serían “aristotélicos” (en su ejercicio práctico de la actividad de pensar). Se trata a todas luces de una especie de tope extremo donde

el sentido del adjetivo prácticamente se disuelve, pero me importa que se lo tenga presente para lo que va a seguir.

Si se recorre la obra seminarial de Lacan –casi treinta años de sesiones durante mucho tiempo semanales, tal vez 15.000, 20.000 páginas, la mayoría aún en estado de palimpsesto–, Aristóteles está un poco en todas partes. Quizás un día tendremos derecho a uno de esos estudios estadísticos a los que algunos son tan aficionados, pero, en previsión de esos tiempos lejanos, apuesto a que Aristóteles alcanzará su buen sitio en el *quarté-plus* del *Index nominum*. ¿Basta esta imprecisa información para responder a nuestra pregunta? Lejos de eso, ya que lo que ahora importa es saber si Lacan merece su calificativo en el sentido fuerte o en el sentido débil. Henos aquí frente a un difícil problema de intensidad.

¿Existe ante todo un “asunto”, un punto vivo sobre el cual Lacan habría ido sistemáticamente a visitar el texto aristotélico? Podemos preguntárnoslo porque este caso es patente respecto de Descartes, muy poco indagado sobre los múltiples aspectos de su obra inmensa, pero repetitivamente interrogado sobre un momento muy específico del procedimiento que conduce al *cogito*. Digamos, para fijar las ideas: pocos instantes antes del final de la *Segunda Meditación*, cuando el doble movimiento de la duda hiperbólica ha suspendido todo saber y surge el deslumbramiento del “*cogito, sum*”, antes de que este ego se precipite a tomarse por una “cosa pensante” y antes, por supuesto, de que ningún Dios engañoso venga a garantizar lo que fuere. Asunto eminentemente puntual que Lacan aborda en múltiples ocasiones, pero que sólo a principios de los años sesenta lo conduce a una suerte de resolución. Nada semejante ocurre con Aristóteles. Lo que más se acercaría a una conjetura de este orden –aunque sin alcanzarla–, podría ser el seminario sobre la *Ética*, en el cual la *Ética a Nicómaco* es claramente ubicada en el proscenio. ¿Va a saldar Lacan sus cuentas con Aristóteles, va a darnos las claves de una articulación entre lo que sostienen él y el estagirita? Sí y no. Sí, porque la *Ética a Nicómaco* es presentada como paradigmática de toda reflexión sobre la ética; pero no, porque la máquina puesta en marcha para leer a Aristóteles –esto es, el Freud de *Más allá del principio de placer* tal como Lacan lo lee entonces, es decir, con una distinción en todo punto terminante entre placer y goce–, esta máquina le es evidentemente ajena, tanto como si midiéramos sus consideraciones sobre el infinito con la vara de las matemáticas poscantorianas. Aquí, Lacan lee a Aristóteles a través de cierto Freud, que le permite decretar caduca –al menos para el psicoanálisis– una ética que se presente como “ética de los bienes” y hasta del Bien. Freud (pero también Sade tal como Lacan lo lee entonces con Kant) ha pasado por ahí, de modo que si aquí se invita a Aristóteles, es sólo para rechazarlo. En cuanto a la ética, Lacan no necesita de Aristóteles, como no sea para marcar sus distancias con él.

Lo mismo si nos volvemos hacia el costado lógico. En múltiples oportunidades se saluda en Aristóteles al padre fundador, a aquel que se atrevió a reducir la incesante disparidad del mundo a unas letritas, esas letritas a las que Lacan es, por otra parte, muy aficionado. Pero el lógico que a él le importa, aquel a quien dedica un espacio absolutamente particular a comienzos de

los años setenta (cuando salen en francés *Les fondaments de l'arithmétique* y los *Écrits logiques et philosophiques*), es Frege. Dicho de otra manera, aquel a quien se reconoce por haber subvertido de hecho una lógica aristotélica tenida hasta entonces por casi cerrada y terminada. Con Frege y su noción –sin equivalente aristotélico– de “función”, tanto como su reflexión subsiguiente sobre el Uno y la noción de número, Lacan, como moderno que es, se siente en su casa.

¿Tendríamos más suerte si fuéramos a buscar en el tratamiento que emprende de las proposiciones particulares y universales (afirmativas y negativas) en su seminario sobre la *Identificación*? No. Cuando podíamos esperar un Aristóteles puro y duro (por lo menos en su vena averroizante), lo puesto en primer plano es su reelaboración por Peirce, reelaboración que esclarece la universal negativa de una manera que en vano buscaríamos en Aristóteles puesto que se trata de hacer de ella la marca de que “es el sujeto quien introduce la privación mediante el acto de enunciación”. Sería muy peligroso acreditar mínimamente a Aristóteles esta dependencia del sujeto respecto de una negatividad. También aquí, sólo se lo convoca para, de alguna manera, “rectificarlo”.

¡Pero aun así! Sería un error quedarse sólo con estas visiones de un Aristóteles-adesfio cuya única función sería venir a ponderar, a pesar suyo, los méritos de Freud, Descartes, Frege y consortes. Ciertas connivencias y hasta una auténtica simpatía circulan casi siempre por la palabra de Lacan no bien entra Aristóteles en escena. Una sola cita para dar una idea del estilo (*Encore*, pág. 100): “Si algo funda el ser, es seguramente el cuerpo. Sobre eso, Aristóteles no se engañó”. Con este tono Lacan va a pescar regularmente en Aristóteles aquello que pudiera llevar agua para su molino. Son raros sin embargo los pasajes en que puede hacerlo con toda positividad, como por ejemplo cuando, en “La ciencia y la verdad”, pone en función las cuatro causas (eficiente, final, formal, material) para ubicar y distinguir respectivamente magia, religión, ciencia y psicoanálisis. En este caso, el préstamo (si es que el término tiene aún validez) es directo, sin demasiadas interrogaciones metodológicas, como si Lacan abrevara en una suerte de *fondo común* supuestamente apto para ser compartido por oyentes a quienes sus humanidades habrían dado ese mínimo de localización aristotélica equivalente siempre, poco o mucho, a dominar un léxico. De la misma manera Lacan viene a veces a aclarar que habla de la amistad “en el sentido en que Aristóteles la considera la esencia del vínculo conyugal” (*Écrits*, pág. 574), o señala en nota que la oposición *tukhē/automaton*, oposición que él pone a trabajar para describir la pasión del signifiante en el jugador, viene de la *Física* (*Écrits*, pág. 39). Cuando no se trata más que de palabras o de conceptos muy aislados (por sí mismos o a causa de la tradición), Aristóteles es, muy directamente, *empleado*. Pero en cuanto el marco se extiende hasta, digamos, instalarse una problemática, “Aristóteles” sólo aparece para marcar distancias. A despecho de unos cuantos acuerdos tácticos, con tono siempre deferente (¡y en la crítica Lacan podía ser bastante mordaz!), las estrategias divergen. Esencialmente porque Lacan, a lo largo de toda su enseñanza, machaca y machaca

con dos rupturas diferentes y sucesivas: la que lleva el nombre de Freud, pero que sólo adquiere, según él, valor y alcance si se la sitúa dentro de *su marco*, el creado por la ruptura que en el siglo XVII abrió ese espacio discursivo que llamamos, sin pensarlo demasiado, “la ciencia”. Doble cesura que coloca a Aristóteles en una innegable lejanía y conduce a Lacan a juicios de este tipo: “No tenemos ninguna necesidad de ese saber del que Aristóteles parte en el origen” (*Encore*, pág. 81). Ninguna nostalgia, pues, sino aquí y allá una suerte de camaradería que haría posible intercambiarse unas herramientas mínimas para trabajos, para proyectos profundamente diferentes.

Como contrapartida, ¿estaría listo “Aristóteles” para hacerle un buen recibimiento a Lacan? “Aristóteles lacaniano”, ¿es también para preguntárselo? En caso de que sí, se trataría de una cuestión sumamente temible. No sólo por la extensión de los textos a recorrer, sino por el nuevo presupuesto según el cual en Aristóteles mismo (toda la dificultad está entonces en este “mismo”) —y aunque sólo fuese en algunos puntos severamente demarcados— Lacan habría podido instalarse sin gran cortejo de acondicionamientos de toda clase. Que fuese posible determinar una especie de conveniencia natural, más allá de los siglos y los milenios, por la que Aristóteles se mostrara capaz de albergar un pensamiento tan fuertemente intrincado en nuestra modernidad como el de Lacan.

Despejemos primero un equívoco frecuentemente pronto a florecer, entre otras cosas porque la lengua francesa le hace rápidamente un buen recibimiento. Lacan habría hecho valer un nuevo operador lógico, el “no-todo”, especialmente en relación con la mujer, llamada “no-toda” dentro del marco de sus “fórmulas cuánticas de la sexuación”. ¿No fue además Aristóteles el primero en enunciar: “*no-todo* hombre es mentiroso”, por ejemplo? Salvo que este último “no-todo”, el aristotélico, quiere decir siempre “algún(os)” (elemento(s) de la clase considerada), mientras que el primero no especifica ningún “algún”; intenta decir que, si un x satisface la función θx , no-todo *en él* satisface esta función. Sería inútil buscar una partición de esta clase *en el seno del elemento mismo* en Aristóteles. Clara solución de continuidad; si audaces investigadores quieren aventurarse a tender aquí ciertos puentes (¿por qué no?), tendrán que inventar mucho.

¿Y entonces? Si, cada vez que nos aproximamos un poco, la presa huye bajo la mano, ¿qué cabe esperar de semejante comparación entre el estagirita, gran estoqueador de sofistas, con aquel que se confesaba orgulloso de haber introducido “un nuevo sofisma” (subtitulado “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada”)?

Yo no podría más que indicar la cosa, con una vaguedad seguramente decepcionante: lo que hace más espesa la presencia de Aristóteles en ciertos seminarios de los últimos diez años —sin que por ello se multipliquen las citas—, es la preocupación de Lacan por volverse hacia lo que hasta entonces había tenido más bien a distancia, entre otras cosas porque aquellos a quienes combatía no se andaban con rodeos en este punto: una *materia*. No ya solamente con el significante recortando hasta hartarse en la masa amorfa

del significado, sino, aunque sin afectar en exceso las adquisiciones registradas en este campo, como un tormento respecto de lo que forma lazo entre la consistencia (imaginaria) del *cuerpo* y lo que se ofrece de *real* en la existencia, preocupación que podríamos hacer culminar en la pregunta: pero, ¿qué es un “verdadero” agujero? Con la insistencia en el anudamiento borromeo, las incesantes cuestiones al respecto (“Yo ya no encuentro; busco”), Lacan parece haberse vuelto durante un tiempo hacia Aristóteles (especialmente durante su lectura del “santomadaquinismo” de Joyce) para encontrar huecos de una preocupación que se enuncia en Aristóteles en sus múltiples formulaciones sobre el ser, por ejemplo a propósito del *to ti ên einai*, que Lacan comentaba ya en estos términos en su seminario del 11 de enero de 1967 (en “La lógica del fantasma”):

...el *to ti ên einai* que es cabalmente, a fe mía, uno de los rasgos más impresionantes de la vivacidad de ese lenguaje que es el de Aristóteles; pues no es ciertamente, mucho menos aquí, “el ser en tanto ser” lo que conviene para traducirlo, ya que, por poco que sepan ustedes griego, pueden leer esta cosa que es un giro común del griego y no solamente literario [...], que él tiene precisamente en común con lo que el imperfecto quiere decir en francés [...] ese “era” que quiere decir: “eso acaba de desaparecer”, justo al mismo tiempo en que puede querer decir: “un poco más, y eso iba a ser”.

Pero otra vez, si damos crédito a los términos utilizados por Lacan en su intervención en el 23º centenario de la muerte de Aristóteles, el 1 de junio de 1978 (prácticamente las últimas palabras sobre el asunto), ponen de manifiesto una grave decepción: los “freudo-aristotélicos” son los que “creen que hay representación” (del objeto), cuando Lacan se pone entonces en defensor de una teoría de la “presentación” (del objeto), en directa conexión con su “topología”. Y concluirá: “No hay rastro de topología en Aristóteles”. El tono es cabalmente el de una declaración de inadmisibilidad; sin que esta última palabra, sin embargo, pueda inflarse hasta aspirar a lo verdadero.

3. La acción de Aristóteles

VERDAD Y RAZONAMIENTO PRÁCTICO

Elizabeth Anscombe

La verdad que es fruto del razonamiento práctico cuando éste es bueno, es algo que el agente produce. Digo “produce” de manera completamente literal: si me siento, produzco la verdad: que estoy sentada. Esta vista general nos da la clave para comprender la harto sutil y complicada doctrina de Aristóteles sobre el razonamiento práctico.

- 1139 a 21 ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὁρέξιν δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ
- 25 εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὁρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ· τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς ἀληθές ἐστι καὶ ὡς οὕτως (τοῦτο γὰρ ἐστὶ παντὸς διανοητικοῦ ἔργον)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ
- 30 διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὁρέξει τῇ ὁρθῇ. πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις—ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὐ ἕνεκα—προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. διὸ οὕτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὕτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἡ προαίρεσις· εὐπραξία
- 35 γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἡθους οὐκ ἔστιν. διάνοια δ' αὕτη οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτικὴ· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἕνεκα γὰρ τοῦ ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου. διὸ ἢ
- 5 ὁρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.

- 1367 b 21 ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν πράξεων ὁ ἔπαινος, ἴδιον δὲ τοῦ σπουδαίου τὸ κατὰ προαίρεσιν, πειρατέον δεικνύναι πράττοντα κατὰ προαίρεσιν.

ARISTÓTELES, ÉTICA A NICÓMACO, VI, 2

- 1139 a 21 Lo que la afirmación y la negación son en el juicio, el perseguimiento y la huida lo son en el deseo. En consecuencia, puesto que la virtud moral es una disposición [de la facultad] de la elección, y puesto que la elección es un deseo deliberativo, estas cosas muestran la necesidad de que la razón sea
- 25 verdadera y de que el deseo sea bueno, si la elección debe ser sana, y de que los mismos objetos sean nombrados por la primera y perseguidos por el segundo. Éstos son, pues, el juicio y la verdad prácticos. El bien y el mal del juicio que es puramente teórico, pero ni práctico ni productivo, son: verdad y falsedad. Pues tal es el asunto de todo juicio. Pero para el
- 30 juicio que es también práctico, se trata de la verdad conforme al deseo bueno. El punto de partida de la acción es así la elección —la fuente del movimiento, pero no su fin—; el punto de partida de la elección es el deseo y la razón poseedores de un fin. Por consiguiente, no hay elección sin inteligencia y
- 35 juicio, ni sin disposición moral, porque no hay bien hacer, o su contrario en la acción, sin juicio y sin carácter. El juicio mismo no causa ningún movimiento, sino solamente el juicio
- 1139 b con vistas a un fin, el juicio práctico. Esto es también lo que gobierna a la producción. Pues todo productor produce con vistas a un fin, y lo producido no es el fin *simpliciter*, sino un fin relativo y el de un productor particular: el fin *simpliciter* es lo hecho. Bien hacer es el fin, y si hay deseo es de esto.
- 5 Por consiguiente, la elección es inteligencia deseante o deseo inteligente, y esta suerte de causa, es el hombre.

ARISTÓTELES, RETÓRICA, I, 9

- 1367 b 21 Puesto que el elogio se extrae de las acciones, y puesto que lo propio del hombre virtuoso es producir efectos según su elección previa, hay que tratar de mostrar al que actúa según su elección previa.

Aristóteles nos dice que “lo que las predicaciones afirmativa y negativa son en el pensamiento, el perseguimiento y la huida lo son en el deseo”.

Esta comparación es clara, si recordamos que predicar algo, Q, de un objeto O equivale a negar la negación de Q concerniente al mismo objeto. De la misma manera, perseguir algo equivale a negarse voluntariamente a no alcanzar esta cosa. La equivalencia entre *p* y no-no-*p* es paralela a la que hay entre un “sí” a la salud que se busca y un “no” a una enfermedad posible.

Hacemos notar que Aristóteles no presenta una comparación entre atracción-repulsión (perteneciendo los afectos, es decir, los fenómenos afectivos contrarios, a la facultad psíquica de desear) y afirmación y negación. Aristóteles compara perseguimiento y huida, que son acciones, con afirmación y negación. En relación con deseo y voluntad, identifica las *acciones* de perseguimiento y huida como si dijeran sí y no, una al objeto perseguido, la otra al objeto evitado. La razón es la siguiente: el evitamiento del evitamiento (o la acción de huir de la acción de huir) equivale al perseguimiento.

Por supuesto, la comparación con la predicación afirmativa y negativa se efectúa únicamente en relación con reacciones de seres humanos que disponen del lenguaje y están ya muy adelantados en su uso. Esto se ajusta al hecho de que se trata de *praxis* y de *proairesis*, acción y elección, en un sentido donde ni lo uno ni lo otro pueden atribuirse a los niños ni a los animales (tal vez podemos traducir *proairesis kai praxis* por “decisión y acción”).

Aristóteles escribe, pues, sobre los hombres, *anthrōpoi* (con exclusión de los niños pequeños y por lo tanto, naturalmente, no sobre los animales). Esto se ve en el resto del pasaje. La frase siguiente comienza por *hōste*: eso nos muestra que él saca una conclusión de la comparación que ha hecho. Dice: en consecuencia, como la virtud es una disposición del poder de elegir (*hexis proairetikē*), y la decisión, la elección, es la voluntad deliberativa, esto significa que, si una decisión es correcta, es preciso que las razones sean verdaderas, que la voluntad sea recta y que las mismas cosas sean mencionadas por las razones y perseguidas por la voluntad. Esto está implicado por el paralelo que trazó entre pensamiento y voluntad, dada su doctrina de la *proairesis* (es decir, elección o decisión), que incluye a ambos: pensamiento y voluntad.

De este modo, la identificación del perseguimiento y la huida con lo afirmativo y lo negativo en la predicación muestra que este tipo de “sí” y de “no” es específicamente humano y no genéricamente animal. Aristóteles saca su conclusión del carácter de la virtud como disposición (*hexis*) de la facultad de decisión.

Una decisión tiene un fin. La salud, por ejemplo, es el fin de las decisiones del médico. Ahora debemos considerar un fin más general: la *eupraxia*. He aquí el objetivo –totalmente general– de *prakton* (1139 b 3).

Sin embargo, necesito considerar lo que encontramos antes de esta frase para poder describir después sus implicaciones. Aristóteles dice que, para el pensamiento puramente teórico, el bien y el mal son la verdad y la falsedad. Esto pertenece a todo pensamiento: lo que él hace, bien o mal, es, por lo tanto, el *ergon*, la obra, de todo pensamiento. Pero dice también, hablando de las condiciones de una decisión correcta, que el pensamiento y la verdad que

les pertenecen son “pensamiento y verdad prácticos” (1139 a 27sq.). Ahora hace un agregado a la descripción general del pensamiento, esto es, que la obra del pensamiento que es *práctico* es verdad *conforme a la voluntad recta*. Pero (quiero remarcarlo) no puede excluir la posibilidad de que el pensamiento práctico sea malo y de que su malicia consista en parte en alguna falsedad. Sin embargo, en este punto Aristóteles quiere decir sobre todo que no hay decisión sin pensamiento y sin disposición ética. (Esto es válido también para el pensamiento “poético”, es decir, productivo. Porque producir es producir con vistas a algo, pero lo producido no es el fin *simpliciter*: el fin *simpliciter* es *to prakton*, la acción de producir lo que se produce). Puesto que bien hacer, bien actuar, es el fin, y el deseo en la elección es el deseo de bien hacer. Por consiguiente, la elección es inteligencia deseante o deseo pensante, y la causa que es de una naturaleza semejante es el hombre.

“Verdad conforme a la voluntad” quiere decir que las cosas son como uno las quiere. Por lo tanto, “verdad conforme a una voluntad recta” (u “honesta”) quiere decir que las cosas son como uno las quiere con una voluntad recta. Pero, ¿qué cosas? ¿Y con qué especie de rectitud? Es preciso que sea la rectitud del deseo en la decisión del agente cuando su decisión es correcta. Hemos visto que este deseo persigue lo que el pensamiento verdadero menciona, el pensamiento que pertenece a la decisión misma, cuando la decisión es correcta. Para comprender esto, avancemos más en el texto y vayamos a la frase en que dice que el deseo es deseo de la *eupraxia*, de hacer y actuar bien. En la *Ética a Nicómaco*, libro VI, Aristóteles obra como si éste fuera *siempre* el objetivo último en la acción humana; objetivo entonces tanto de un malo (*akolastos*) como de un hombre virtuoso. Pero el pensamiento de un hombre honesto sobre la cuestión: “¿Será buena esta acción que me propongo? ¿Actuaré bien al hacer *esto*?”, será verdadero, y el pensamiento del malo sobre esta cuestión será falso. Además, cada descripción que aparece *entre* la descripción inmediata de lo que uno decide hacer y la descripción del “actuar bien”, será verdadera cuando el agente es honesto, y las pocas descripciones similares que se diera un malo serán falsas.

En este punto haríamos tal vez una objeción: ¿los juicios de los hombres honestos y buenos serán *siempre* verdaderos? Al menos, ¿sus errores de juicio serán *siempre* infalibles? ¿Y no es posible que los juicios de los malos, aun siendo a menudo falsos, sean a veces verdaderos?

Recordamos que, al final del libro IV de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles dice que tal vez podemos alabar a los jóvenes que sienten vergüenza; pero nos será imposible alabar a un anciano por este sentimiento. Porque no pensamos que deba hacer o que haga algo tal que este sentimiento sea apropiado.

Esto parece razonable siempre y cuando asociemos la vergüenza, como parece hacerlo Aristóteles, solamente con lo que es muy bajo, *aiskhron*, en inglés *disgraceful*, en latín *turpe*. Podemos notar que Aristóteles no piensa en la humildad. No creo que dependa de esta virtud el que uno se considere más malo de lo que es. El dicho: “La humildad es la veracidad” parece admirable. Este dicho no es necesariamente una consecuencia de la creencia en Dios, por cuanto al final de la *Ética a Eudemo* Aristóteles muestra tener esta

creencia. Simplemente pregunto: ¿qué es lo que falta? ¿No falta nada? No sé. Pero señalo que, al describir la virtud de la veracidad, Aristóteles:

(1) dice que una pura mentira es *aishchron*, es baja, está mal;

(2) no dice que esto sea marrar el justo medio;

pues alguien que no hace esa cosa mala, la mentira, sin embargo puede no tener la virtud de veracidad porque dice demasiado de ella o no lo suficiente.

Volvamos al pasaje del libro VI de la *Ética a Nicómaco*; tal vez se dirá: "O Aristóteles se contradice, o usted lo entendió mal. Porque en el libro III dice claramente que la elección es elección de los medios, no de los fines. Pero, según su explicación del pasaje citado del libro VI, él cree que la voluntad en la elección es voluntad del fin".

El problema está planteado pero la sospecha es infundada. Aristóteles no cree que uno elija los fines. Lo que él cree es que la voluntad o el deseo (*orexis*) en la elección es primeramente voluntad (deseo) del fin. Debemos recordar que la elección de los medios es elección de éstos *como* medios. Tal vez no podemos elegir nuestros fines; sin embargo, las elecciones que hacemos contienen los deseos, las voluntades, los fines.

En la filosofía moderna perteneciente a la tradición angloamericana, hay un error capital: yo lo llamo "concepción monolítica del deseo o de la voluntad". Es fácil sostener que uno muestra lo que quiere a través de lo que hace. Pero se trata de un razonamiento simplista. Es posible que uno quiera no obtener lo que quiere. Si esto es así, hay diferentes niveles y diferentes especies de querer; algo que los antiguos filósofos, o al menos Aristóteles, conocieron bien. El querer de lo que uno elige se encuentra en la *proairesis* tal como Aristóteles la concibe. Pero hay también allí un querer de aquello por lo cual se lo elige. Esto es verdadero aun cuando jamás se haya *elegido* convertirlo en objetivo.

Con todo, es verdad que Aristóteles escribe como si solamente tuviera que considerar el razonamiento práctico correcto. Casi no habla de "bien o mal pensar" en las acciones. Esto se encuentra implícito (en 1139 a 34-35) cuando habla de la dependencia de la *eupraxia* y su contrario respecto del pensamiento y del carácter.

Mi contradictor podría decir que lo que he sacado de la *Retórica* no puede ser verdadero. Pues aquí Aristóteles dice que es una propiedad del hombre bueno (*idion tou spoudaiou*) el que ocurra lo que es *kata proairesin*. Esto es al menos lo que me parece querer decir "*to kata proairesin* es una propiedad del hombre bueno". Si Aristóteles quisiera decir eso, ¿no debería pensar que el hombre malo (el *akolastos*) es incapaz de elegir o, cuando menos, incapaz de hacerlo con eficacia? Pero sabemos, por numerosos pasajes de la *Ética*, que Aristóteles piensa que el hombre malo elige. Y también que, si es bastante astuto como para realizar lo que eligió, se hace un gran daño (libro VII).

Esto es verdad, y contiene la solución a nuestro problema. El hombre malo (*akolastos*) elige y actúa mal si es eficaz. Pero, ¿lo caracteriza acaso *to kata proairesin*? En un sentido sí, si es astuto. Este hombre roba y engaña con éxito. Pero *to kata proairesin* es más que eso. Aristóteles piensa evidentemente que, como cualquier hombre (una vez adulto, en todo caso), actúa eli-

giendo lo que va a hacer y creyendo que actúa bien al actuar así. Y aquí está el error, la falsedad en su concepción de lo que hace.

No sé si esto es generalmente verdadero. Que sea verdadero con frecuencia resulta de la especie de autojustificación que dan los hombres malos, o que imaginan los poetas.

Comprendemos también por qué Aristóteles dice que el pensamiento debe nombrar las mismas cosas que persigue el deseo. Los nombres en los pensamientos son, por ejemplo, "hacer el bien", "cuidar de aquello de lo que se es responsable", "justicia", "preservar la autonomía de los enfermos", "hacerse rico". Si estos nombres no se aplican a lo que el agente hace en realidad, entonces sus pensamientos no son verídicos y su voluntad no quiere estas cosas buenas, que sin embargo hubiese podido esperar.

Finalmente, podemos explicar el sentido de: "verdad práctica". Esta verdad es lo que uno produce (si lo produce) actuando. La teoría que he extraído de los textos de Aristóteles explica por qué los hombres malos no producen verdad práctica. Lo que uno hace a la manera de esa especie de causa que es el hombre, debe caracterizarse en verdad por las descripciones con las que el agente (al menos implícitamente) lo concibe. La última descripción es "bien actuar", "prosperar". Entonces, si los hombres malos son precisamente, por el carácter de la acción humana, causas de lo que sucede, hacen, pudiéramos decir, falsedades prácticas. No creo que Aristóteles haya utilizado esta frase. Pero me parece que puede ser correcta.

Espero no haber traicionado la intención de este congreso. No he descrito ninguna apropiación moderna del pensamiento de Aristóteles sobre la acción y el pensamiento. Sólo he ofrecido mis pensamientos como ejemplo de esta apropiación.

ARISTÓTELES Y LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE NUESTROS DÍAS

Rüdiger Bubner

I

La importancia de Aristóteles en la época actual se debe al considerable y estimulante papel que cumplió su filosofía en nuestro siglo en comparación con el precedente. Desde el comienzo de los tiempos modernos se le había imputado un espíritu escolástico puramente formal. Pero todo cambió en Europa continental con la nueva interpretación existencialista de las concepciones fundamentales de la ética aristotélica indicadas por Heidegger en *Sein und Zeit*. Aunque la evolución de la filosofía inglesa no haya seguido el curso de la del resto de Europa, el aristotelismo, tenido por tradicional en Oxford, cumplió sin duda un papel comparable al del continente desde la posguerra. Sobre todo en el curso de las últimas décadas, se organizó en Alemania un movimiento caracterizado por la rehabilitación o, dicho de otra manera, por el renacimiento de la filosofía práctica. Fue designado incluso como movimiento neoaristotélico. Un artículo del señor Enrico Berti que acaba de aparecer en la *Revue de métaphysique et de morale*, describe pertinentemente su evolución.¹ En Estados Unidos y Canadá se observan tendencias análogas. Pensemos, por ejemplo, en Charles Taylor, McIntyre y muchos otros.

¿A qué se debe este remozado interés no sólo por la exégesis histórica sino también por el uso y la explotación sistemática de Aristóteles? Hay para ello varias razones, que son indudablemente de naturaleza diversa. En lo que sigue, me propongo tratar un solo aspecto de la filosofía práctica, que en mi opinión es particularmente interesante. Se trata de la contribución origi-

nal de Aristóteles a la justa comprensión de la estructura de la *práctica*. Voy a proceder en tres etapas. Me ocuparé *primero* de la polémica reinante con respecto a la explicación causal de la acción, iniciada en último término en la filosofía del lenguaje analítico en los países anglosajones. *En segundo término* me ocuparé de Kant y su concepto de acción, habida cuenta de que la filosofía de Kant siempre fue entendida como en las antípodas de la de Aristóteles. *Y en tercer término* intentaré mostrar por qué la filosofía práctica de Aristóteles no puede ser relacionada en ningún caso con la idea de causalidad, y de qué modo analiza, por el contrario, el concepto de la práctica refiriéndose a la naturaleza dialéctica de la acción.

II

Las controversias que reinaban en el seno del *movimiento analítico* con respecto a la *theory of action* parecen haber perdido vivacidad. Pero la complejidad de la discusión me impedirá transmitir aquí todas sus sutilezas, o al menos hacerles justicia. Me contentaré, pues, con una idea rectora en cuanto a la posibilidad de una explicación causal de la acción. Es verdad que las ciencias instauraron hace ya largo tiempo el modelo causal como modelo dominante. Pero, ¿en qué medida corresponde este modelo a la interpretación de nuestras acciones?

Por una parte, para resolver esta cuestión es importante no confundir la acción en sí con movimientos corporales ni con fenómenos naturales impersonales. Por la otra, hay que evitar el fatal dualismo al que se asocia el nombre de Descartes. Hay una idea de que este dualismo opone los actos de la mente a los movimientos mecánicos del cuerpo. Pero la unidad del concepto de acción no puede explicarse de esta manera. Al tomar apoyo en el pensamiento aristotélico, Elizabeth Anscombe fue una de las primeras en señalar el papel primordial de las intenciones para cualquier comprensión de la acción.² El hecho de encontrarse la autora entre nosotros me eximirá de insistir más en este punto.

Después, Arthur Danto se hizo notar cuando propuso colocar la teoría de la acción en el mismo nivel que la teoría del conocimiento. Desde el círculo de Viena, los partidarios del empirismo hablaron de *Basisätze*. Los definieron como enunciados de base que expresan simples percepciones sensoriales y que no se apoyan en ninguna otra frase o teoría. A partir de estos enunciados de base se construyen todas las otras afirmaciones, incluidas las que conducen a proposiciones generales con valor de leyes hipotéticas o de *lawlike statements*. Razonando por analogía, Danto adopta las *basic actions*³ que no

2. *Intention*, Oxford, 1957.

3. "Basic Actions", *American Philosophical Quarterly*, n° 2, 1965; reimpresso en múltiples ocasiones, por ejemplo en A.R. White (comp.), *The Philosophy of Action*, Oxford, 1968.

se reducen a acciones más elementales. A su vez, estas acciones de base posibilitan la explicación de acciones complejas según el esquema de las causas. Según Danto, el cumplimiento de los actos de base ocasiona efectos, en el sentido de *make something happen*, como él dice. En primer lugar, aunque a su manera la teoría de Danto exhiba cierta perspicacia, debo decir que nunca comprendí por qué entenderíamos mejor el desarrollo de la acción sosteniendo una analogía con la teoría del conocimiento. Esta forma de proceder refleja probablemente un prejuicio que tiene su origen en el movimiento empirista en general.

Pero lo que más extraño me parece es la división de la acción en *basic actions* y en *make something happen*. Se supone simplemente que la causalidad es inherente a la naturaleza de la acción. Para citar el ejemplo que desde Wittgenstein se ha citado siempre: la acción de levantar la mano no es una acción de base que ya no fuera posible descomponer en elementos más simples, pero a su vez sirve para realizar algo diferente; digamos: dar una señal. Si yo levanto la mano, es para indicar un cambio de dirección, para tomar la palabra en una discusión, etcétera. Las acciones más diversas pueden ser ejecutadas levantando la mano y uno prácticamente nunca levanta la mano sin más, sin intención determinada. Dicho con otras palabras, el gesto de la mano no es un gesto aislado. Al considerar el hecho de levantar la mano como una acción de base, transformamos este hecho en una causa para la cual hay que buscar un efecto que sea diferente de ella. Así, se le impone a la naturaleza de la acción un esquema abstracto y artificial. Este esquema no proviene del análisis de la acción propia, sino más bien de un interés general por la ciencia, que pretende someter todos los fenómenos a la ley de causalidad.

Donald Davidson expuso claramente este análisis en un célebre artículo tomado de la discusión sobre la *theory of action*.⁴ Según Davidson, se trata de una *rationalization* de la práctica que aparece a través de una realidad compleja y confusa. La racionalización sólo puede efectuarse mediante una explicación causal. De ahí que Davidson interprete como causas las razones que nos impulsan a actuar. Así, puede considerar la acción debida a una motivación concreta como un procedimiento causal. Sin duda, las razones en cuestión están muy próximas a las intenciones citadas más arriba. No obstante, se podría objetar que las intenciones se realizan en el curso mismo de la acción, mientras que las razones representan las respuestas que da un actor al "por qué" de su acción. Dicho de otra manera, las razones corresponden a un dominio racionalizado que sólo se agrega a posteriori. La acción es primordial, la explicación es secundaria.

Semejante explicación causal puede ser desvirtuada, claro está, en la medida en que los motivos reales de las acciones aparecen después bajo un ángulo más bien racional. Porque la racionalización procede en un plano en el que la explicación dada debe ser plausible para el otro. Así, entre el actor y

4. "Actions, Reasons and Causes", *Journal of Philosophy*, n° 60, 1963; igualmente en A.R. White (comp.), *The Philosophy of Action*, op. cit.

quien interroga, examina y quiere comprender, se presupone una relación intersubjetiva. Nos encontramos en la esfera del diálogo, que ha reemplazado al marco de una situación práctica.

De este punto de vista, por el que la filosofía analítica no se había interesado mucho hasta entonces, deriva una nueva relación. Única excepción: *Peter Winch, The Idea of a Social Science*.⁵ Pienso en la clásica pregunta de las ciencias sociales formulada por *Max Weber* en lo relativo a la relación metodológica entre *explicar* y *comprender*. Dada la discusión que siguió y que todavía dura, me limitaré a una simple remisión. Weber advirtió muy bien que la ciencia exige explicaciones causales, pero que éstas no son simplemente aplicables al caso particular de la acción. En efecto, la ciencia de la realidad social a cuyo nacimiento asistimos se apoya, según Weber, en fenómenos sociales poseedores de un sentido subjetivo. Por eso la ciencia debe hallar en primer lugar un medio que le permita determinar el sentido subjetivo de la acción. La comprensión (*Verstehen*) es el único medio capaz de permitir por su lado una explicación causal como segunda etapa del trabajo de los sociólogos. En lo que atañe a la comprensión, Weber no tiene a su disposición más que términos técnicos neokantianos de las relaciones de valor (*Wertbeziehung*). Nos enfrentamos, pues, a un problema de categoría que se remonta hasta Kant. En este punto voy a interrumpirme, para abordar la segunda parte de mi exposición: hay que decir algunas palabras sobre Kant.

III

Al adoptar la categoría problemática del valor, el neokantismo refleja un dilema que Kant legó y que proviene de la distinción fundamental entre filosofía teórica y filosofía práctica. Kant consideró el aspecto exterior de la acción como si fuera un fenómeno natural colocado, como todos los procesos naturales, bajo las leyes de la causalidad. Se trate de una roca que rueda por la montaña o de mí mismo derribando a mi vecino, los dos acontecimientos son del mismo género, visto desde la perspectiva del observador. Por extravagante que esto parezca, las acciones presentan el mismo carácter que si se tratara de acontecimientos sin actores, según la relación de causa a efecto. Esta perspectiva es el resultado de la filosofía trascendental de Kant, quien se fijó ante todo la meta de dar fundamento a los conocimientos científicos que esclarecen y organizan la estructura de los fenómenos de este mundo.

Como sabemos, Kant consigue hallar un pasaje de la filosofía teórica a la filosofía práctica admitiendo causas que no sean a su vez efectos de causas anteriores. Así, la regresión al infinito es interrumpida por la suposición de una causa particular que no es de orden empírico sino que está planteada de manera absoluta. Esto no puede cumplirse sino con toda *libertad*. Sólo en

5. Londres, 1958.

virtud de la obligación moral a la que todo hombre debe en principio obediencia, pasa a ser la libertad una fuerza alternativa capaz de reemplazar a la causalidad empírica. Esta obligación no aparece, por supuesto, sino bajo el estatuto del deber, vista nuestra pertenencia a un mundo finito siempre en competencia con nuestra naturaleza de seres racionales.

Interrumpo el curso de estas ideas, a la vez complejo y profundo, familiar a cualquier conocedor de Kant. Mi interés se centra únicamente en la interpretación de la tesis kantiana relativa a la acción que, según Kant, no es otra cosa que un proceso causal ocasionado de una manera extraordinaria en el mundo de la experiencia.⁶ Esta alteración esencial infligida a la práctica tiene lugar en el marco del fundamento lógico de toda investigación científica, y reclama la puesta en vigor de las leyes de causalidad para todos los fenómenos. La particularidad de la práctica humana se reduce al principio de libertad, situado en un desenvolvimiento que en sí mismo permite una explicación causal. El peso moral de este programa retorna en la noción de valor, tan cara a los neokantianos. El valor es la huella que el problema moral deja en una teoría englobante del conocimiento científico. Las discusiones sobre el valor (*Wertbeziehung*, *Werturteil*) desde Rickert a Weber muestran la dificultad de operar metodológicamente con esta noción. Nos encontramos nuevamente, pues, donde ya estábamos al final de nuestro último párrafo.

Después de esta larga introducción, llego por fin a la influencia de Aristóteles, redescubierto por la filosofía de la práctica. Si consideramos la cosa desde este punto de vista, la rememoración de Aristóteles nos conduce definitivamente más allá del esquema de causalidad cuyo predominio hemos observado en el pensamiento científico desde Kant hasta la filosofía analítica de nuestros días. La noción de causa se aplicaba a la noción de acción, porque la acción era considerada como un objeto de ciencia más. Es sabido que la investigación científica se contenta con una *causa efficiens* y rehúsa la *causa finalis*, para utilizar la terminología del aristotelismo. ¿Por qué se abandona la *causa finalis*? Esta cuestión nos conduce a un campo de consideraciones nuevas, donde es preciso hablar del destino de la teleología. La distancia tomada con respecto a la teleología se explica por la relación entre *causa finalis* y *causa formalis* en la doctrina aristotélica de las cuatro causas. La explicación teleológica apunta a un fin que va más allá de la explicación de las causas en el sentido corriente de *causa efficiens*. La *causa finalis* debe fundarse en el conocimiento de las sustancias sin poder basarse en la experiencia. Formando así parte de la metafísica, la teleología no alcanza ya en ningún caso el estatuto de ciencia en el sentido moderno del término. Pero, ¿por qué parece tan evidente que los temas de la filosofía práctica deban pertenecer a la ciencia? Es decir, ¿por qué deben entrar en el sistema de categorías de una investigación teórica? En una palabra, ¿es la acción un objeto científico?

6. Kant, *Critique de la Raison pure*, A 538 sq.

IV

En esta interrogación, que puede sorprender a quienes acostumbran servirse de conceptos modernos, tomaré apoyo para presentar finalmente mi punto de vista sobre la filosofía aristotélica. Hay que empezar por la diferencia fundamental entre *poiēsis* (hacer) y *praxis* (actuar), que tiene igualmente importancia para otros aspectos de la ética aristotélica. Nos hallamos frente a una diferencia que distingue entre los procesos que culminan en un resultado objetivo y concreto en forma de *ergon* (obra) y aquellos en que esto no sucede. Estos últimos, por su estructura, son a la vez proceso y resultado, es decir que su cumplimiento es de naturaleza teleológica, en el sentido de *energeia* (el *ergon* está en la actividad).

En el caso de la *praxis*, no se puede caracterizar objetivamente el resultado como *ousia*. Así, no es posible el recurso a consejos técnicos. En el plano de la *praxis*, contrariamente al de la *poiēsis*, no disponemos de reglas fijas para la producción. Aquel que quiere construir una casa debe conocer sus características. El arquitecto se distingue por sus conocimientos técnicos y gracias a este saber del objeto. *Poiēsis*, *ousia* y *tekhnē* forman un conjunto. Pero aquel que actúa no puede recurrir a la naturaleza de la cosa que su acción produce. No produce nada comparable a un objeto. Su actividad se realiza más bien en sí misma. Tocar el piano, leer un libro, hacer gimnasia o incluso practicar la filosofía llevan su sentido en sí mismos. Sólo combinando las notas musicales se toca realmente la Sonata de Waldstein; sólo haciendo *jogging* se contribuye a mejorar la salud; sólo estudiando el *corpus aristotelicum* se comprende lo que es esta filosofía. No existe nada fuera del proceso mismo que posea una realidad independiente y que encuentre su razón de ser en sí: ni algo como la ejecución, ni la representación de la sonata, ni la salud, ni el aristotelismo. Es verdad que los rendimientos musicales, los ejercicios físicos o las intervenciones filosóficas pueden resultar más o menos logrados. En mi opinión, de este análisis se derivan todas las conclusiones éticas de Aristóteles.

¿Qué quiero decir con esto? El análisis de la práctica es sistemáticamente aislado de la *causa finalis* en la teoría de las cuatro causas. De ahí que sea incorrecto buscar en la práctica la *causa efficiens* correspondiente. Muy distintas son las cosas, desde luego, con la *poiēsis*. Aquí el arquitecto y todo su trabajo deben ser considerados como origen de la construcción de la casa; cumplen el papel de *causa efficiens*, mientras que el diseño de la acción permanece en la construcción de una vivienda apropiada: se puede llamar a esto *causa finalis*. Las dos *causae* se organizan alrededor de una *ousia*, es decir que, en nuestro ejemplo, la casa cumple el papel de sustancia. Nada semejante se observa en el desenvolvimiento práctico, ni siquiera en forma de analogía alguna. Desde el punto de vista de la *energeia*, no sería justo objetivar el resultado de la acción como cierta modificación del estado del mundo.

Es evidente, desde luego, que el análisis de la práctica entra en el marco teleológico. No quiero negar este hecho, pero hay que darse cuenta del sentido específico de esta teleología. Voy a precisarlo brevemente acudiendo a la relación entre la ética y la política. Todos saben que las dos disciplinas están

estrechamente ligadas en Aristóteles. Pero, ¿qué vínculo enlaza la práctica privada a la práctica social? No se trata de otra cosa que de la estructura misma del concepto de acción.

El principio es que el bien es multiforme, como lo muestra Aristóteles en su crítica de Platón y de su *idea tou agathou*. Desde ese momento, existen *koinōniai*, asambleas o comunidades, agrupadas en torno al bien concreto que les es común. De ahí que haya que admitir una jerarquía de comunidades, es decir, un orden entre las instituciones de la economía y la política, clasificadas según la importancia que revista el fin de la acción. Esto supone un fin supremo: una vida exitosa y bien colmada (*eu zēn*) que no se puede alcanzar más que en el marco político dado. Partiendo de estos razonamientos, Aristóteles puede declarar a la *polis* sinónimo de autarquía, pues es el último punto de referencia para toda acción cumplida.⁷

La acción perfecciona, por decirlo así, su propia estructura en el nivel político. Esta descripción nos enseña que la teleología práctica no tiene por centro una *ousia*. Hay una estructura teleológica, pero falta una sustancia. La *polis* no es, por supuesto, el fin de la acción, sino el marco último de su *energeia*. La acción en curso de realización persigue, por el contrario, fines variados que se diferencian según las circunstancias, los actores, las comunidades, etcétera. La tarea del bien supremo sería organizarlos en un conjunto, es decir, ser el “fin de los fines”. Se trata del cumplimiento mismo de una vida lograda, dicho de otra manera, unidad coherente de la pluralidad de realizaciones concretas. En lugar de una sustancia, vemos un sistema de instituciones de las que la *polis* es la más englobante para la realización de la *eudaimonia* o *eu zēn* (de la felicidad).

Hay que preguntarse sobre qué base descansa esta concepción de un mundo de la práctica. Aparentemente hemos llegado al meollo del problema. Yo creo que la solución se encuentra en la justa comprensión de la relación del *hou heneka*, el “en-vista-de-lo-cual”, por medio del cual Aristóteles explica la idea tradicional del bien.

Encontramos sin duda en Platón un primer esbozo situado en un pasaje del *Gorgias* frecuentemente olvidado,⁸ y que apunta contra los sofistas. Sócrates llama la atención aquí sobre el *hou heneka* en tanto fin, a diferenciar de la acción en sí. Sin embargo, este análisis indica la diferencia entre el fin y el medio. No se debe confundir esta diferencia con la diferencia entre *hou heneka* y la acción. Aristóteles tiene una concepción muy clara al respecto. Toda práctica existe y se desenvuelve en la esfera del *hou heneka*; la práctica es ejercida únicamente para perseguir un fin. Por lo tanto, nunca es un fin en sí. Pero el fin no representa una entidad que deba ser concebida de forma independiente y que sería el resultado del proceso práctico. El fin no es nunca un en-sí comparable a una sustancia. Cada fin se realiza directamente en la acción. Es imposible separar el fin de la práctica que le es propia.

7. *Política*, I, 1-2.

8. 467c sq.

Elijamos dos ejemplos. Cuando escribo un artículo, puedo utilizar un lápiz, una máquina de escribir o incluso una computadora. Estos medios son intercambiables porque todos ayudan a que alcance mi fin. Pero en ningún caso el hecho de escribir puede ser considerado como medio de fabricación de un producto que, en el caso preciso, sería un artículo. La acción, en efecto, no es un medio intercambiable, susceptible de diversas alternativas para alcanzar un mismo fin. El artículo se hace escribiendo. No hay nada más allá.

El otro ejemplo que propongo es el siguiente: la eficacia de un discurso político es mayor cuando para difundirlo se utilizan medios técnicos como un micrófono o la televisión. Pero el fin mismo es pronunciar un discurso con el mayor éxito posible, y en ningún caso servirse de él como medio. La realización del discurso al hablar no produce nada más que el discurso mismo. Existen, desde luego, estrategias generales en las que ciertas acciones se transforman en medios para fines más lejanos. En el caso particular del discurso político se trataría, por ejemplo, de la conquista de un distrito electoral con el fin de postular una candidatura para un cargo más importante, etcétera. Pero esta perspectiva no debe reemplazar al análisis primario de la acción. Efectuándose ésta con un fin preciso, en ningún caso puede ser puesta en el mismo nivel que los medios por los cuales se cumplen eventuales acciones.

Para terminar, veamos el resultado de nuestra reflexión; quiero poner el acento en dos puntos. El primero es el siguiente. Gracias al recurso a Aristóteles hemos podido hallar un acceso al análisis de la acción no afectado por los intereses de las ciencias modernas. Este análisis ya no toma como modelo el esquema de causalidad. No está obligado, pues, a utilizar fenómenos psíquicos como la voluntad, que acompaña a una conducta corporal, o el principio de la libertad, que presupone toda una antropología, como en la filosofía de Kant. Estas concepciones reflejan la oposición del sujeto y el objeto, mientras que, en la teoría de la acción, nada de la reflexión sobre el sujeto y el objeto conduce a ninguna parte.

Por otro lado, la teoría de la acción no puede ser reducida a una sección práctica de un sistema general de teleología donde la ética cumpliría un papel meramente secundario. Así, mi segundo punto es que el análisis estructural de la acción no presupone metafísica. Los representantes de un aristotelismo ortodoxo quedarán seguramente insatisfechos, pero hay ventajas. El argumento que me presentó Jürgen Habermas, por ejemplo, ya no es válido. Se trata del argumento según el cual el recurso a Aristóteles desemboca en la restauración de una metafísica superada en la época de la ciencia. Sólo la justa comprensión de la relación del *hou heneka* permite hallar la clave para explicar la acción. En este sentido, el análisis de la acción pasa a ser una investigación dialéctica.

4. Leer más bien así que de otro modo

ALGUNAS APORÍAS DE LA CIENCIA DEL SER

Terence Irwin

I

El cuarto libro de la *Metafísica* está dividido en dos secciones principales. La primera sección (capítulos 1-3) es programática; Aristóteles introduce la ciencia del ser en tanto que ser (o del ente en tanto que ente), y describe las tareas de esta nueva ciencia. La segunda sección (capítulos 4 y siguientes) es al mismo tiempo polémica y constructiva; Aristóteles presenta una defensa del principio de no contradicción (PNC), y combate el subjetivismo de Protágoras. ¿Cuál es el nexo entre las dos secciones del libro? Y, particularmente, ¿se limita Aristóteles a describir la ciencia propuesta, o completa su programa? Dicho de otra manera: ¿nos ofrece la sección polémica de *Gamma* razonamientos propios de la ciencia del ser, o debemos concluir que son tan sólo preliminares a esta ciencia?

Quisiera discutir principalmente la sección programática, para comprender mejor la tarea y el fin que impone Aristóteles a la ciencia del ser. Después voy a sugerir que la sección polémica de *Gamma* forma parte realmente de la ciencia del ser; es decir que, tras haber anunciado el programa de la ciencia nueva, Aristóteles empieza a cumplirlo.¹

1. En las secciones I-II, presento cuestiones que he discutido más extensamente en *Aristotle's First Principles*, Oxford, 1988; véanse sobre todo los capítulos 7-9 (con informaciones bibliográficas). En las secciones III-VI propongo correcciones y desarrollos. Después de escribir *Aristotle's First Principles*, leí la muy provocativa discusión de *Gamma* por Barbara Cassin y Michel Narcy en *La Décision du sens*, París, 1988; pero, en estas circunstancias, no respondo a las tesis principales de ese libro (que atañen sobre todo a la sección VI, *infra*).

La interpretación de *Gamma* que trazaré no es seguramente la única posible, y quisiera desplegarla comparándola con una interpretación alternativa que frecuentemente pareció bien fundada. Según esta interpretación, que llamaré “propedéutica”, el libro *Gamma* no completa ningún razonamiento propio de la ciencia del ser; la sección polémica discute, por supuesto, cuestiones que son propias de la ciencia del ser, pero no presenta ningún razonamiento científico; por el contrario, los razonamientos son totalmente preliminares a la ciencia del ser.²

La interpretación propedéutica puede parecer bien fundada si tenemos en cuenta la concepción aristotélica de la ciencia (*epistēmē*). Se puede razonar como sigue: (1) Aristóteles exige una forma demostrativa para cada verdadera ciencia, según las reglas de los *Segundos Analíticos*; pero (2) los razonamientos del libro *Gamma* son evidentemente dialécticos, antes que demostrativos; por lo tanto (3) estos razonamientos no pueden pertenecer a una ciencia.³

La primera premisa está fuera de discusión, si se aplican las reglas de los *Analíticos* a la *Metafísica*. La segunda premisa está fuera de discusión, si se consideran los razonamientos de *Gamma* comparándolos con la concepción aristotélica normal de la dialéctica. Por lo tanto, si se aceptan las concepciones de la ciencia y de la dialéctica expuestas en el *Organon*, se concluirá que los razonamientos de *Gamma* no son científicos.

Esta conclusión deja empero un papel legítimo a los razonamientos de *Gamma*. Porque Aristóteles asigna a la dialéctica un papel en el camino “hacia los principios” de las ciencias demostrativas (*Tópicos*, 101 a 36 - b 4). No es posible captar los principios por los razonamientos propios de la ciencia misma; así pues, hay que captarlos mediante la intuición (*nous*). La dialéctica no alcanza la intuición de los principios, pero cumple una labor propedéutica que nos ayuda a alcanzar dicha intuición.

Vemos entonces que la interpretación propedéutica pretende revelar una cierta unidad y estabilidad en el pensamiento de Aristóteles. Según esta interpretación, no habría ninguna fractura entre el *Organon* y la *Metafísica* en cuanto a la cuestión de las relaciones entre la ciencia y la dialéctica. Así, pues, no hay que rechazar la interpretación propedéutica, salvo que se encontraran objeciones fuertes; y esas son las objeciones que yo busco. Espero mostrar cómo reemplazar la interpretación propedéutica por una interpretación (por así decir) “científica”, según la cual los razonamientos de *Gamma* forman parte integrante de la ciencia del ser.

2. Para una defensa de la interpretación propedéutica, véase, por ejemplo, W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924, pág. 252; M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987, pág. 94.

3. Esta objeción es sostenida por P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, París, 1962, pág. 299: “La oposición de la dialéctica y la filosofía estaría justificada, pues, si la filosofía lograra constituirse como ciencia según el tipo definido en los *Analíticos*.”

II

Hay que empezar por discutir la sección programática de *Gamma*; pues, como ya hice notar, la interpretación propedéutica será irrefutable si se juzgan los razonamientos de la sección polémica por el modelo demostrativo. Si, en cambio, la sección programática rechaza el modelo demostrativo, entonces Aristóteles no excluiría la posibilidad de que los razonamientos de la sección polémica sean científicos, aun cuando no se conformen a las reglas del modelo demostrativo. Se plantea entonces la siguiente cuestión: Aristóteles, en la sección programática, ¿rechaza el modelo demostrativo?

Aristóteles nos pone en guardia contra la suposición de que la ciencia del ser deba conformarse al modelo demostrativo. Señala las anomalías principales:

1. La ciencia del ser no se conforma a la regla de predicación sinónima en una ciencia. Sin predicación sinónima, el silogismo, y por ende la demostración, serían imposibles (*Segundos Analíticos*, 85 b 11, 97 b 36, 99 a 7).⁴ Por otro lado, quien no se preocupe por el silogismo demostrativo no tiene las mismas razones para evitar la predicación no sinónima. Así pues, si Aristóteles ya no demanda la predicación sinónima para la ciencia del ser, es probablemente porque ya no está empeñado en el modelo demostrativo.

2. La ciencia del ser es universal y, como tal, parece realizar las pretensiones que los *Analíticos* rechazaban fuertemente (76 a 16-25, 77 a 26-34). Si la ciencia del ser fuera verdaderamente una ciencia universal y demostrativa, todas las ciencias especializadas estarían subordinadas a esta ciencia maestra, pero precisamente Aristóteles rechaza una subordinación semejante. Si el libro *Gamma* rechaza la misma subordinación, la ciencia universal no puede ser concebida como demostrativa.

3. La ciencia del ser discute los principios que son comunes a *todas* las ciencias y que están presupuestos por *cada* ciencia. Estos principios son entonces principios de la propia ciencia del ser. Ahora bien, en los *Analíticos*, Aristóteles insiste en el hecho de que ninguna ciencia discute la verdad de sus propios principios. Si se aplica su concepción de la demostración, Aristóteles tiene razón, evidentemente, al vedar a cada ciencia la defensa de sus propios principios. Por lo tanto, si la ciencia del ser defiende sus propios principios, no es demostrativa.

4. La ciencia del ser discute los principios supremos y los más firmes de todos (1005 b 5-11). Pero si pudiésemos demostrar los principios de la ciencia del ser a partir de un principio superior, los principios demostrados no serían ya los principios supremos; por lo tanto, no serían ya los principios propios de la ciencia del ser.

Todavía podría defenderse, sin embargo, la interpretación propedéutica contra las objeciones por mí elevadas. Tal vez el carácter no demostrativo de

4. ¿Podemos evitar esta objeción acudiendo a la predicación "focal" (*pros hen*)? 11
Contesto que no; véase *Aristotle's First Principles*, pág. 545, n. 51.

la ciencia del ser pertenece tan sólo a las actividades no científicas de esta ciencia. Según la interpretación propedéutica, el "filósofo" (es decir, el que posee la ciencia del ser) quiere ciertamente defender el PNC y los otros principios; pero no los defiende *ex officio*, en cuanto filósofo. Se lo puede comparar con un empresario de la construcción que, en tanto hombre de oficio, quiere construir una casa, pero que antes de empezar la construcción debe arrancar los árboles que encuentra en el emplazamiento. Cuando arranca los árboles no ejerce todavía su oficio, ya que esta labor es preliminar a la construcción. De una manera semejante (podríamos decir), los razonamientos no demostrativos para el PNC y para los otros principios últimos no hacen más que despejar el terreno para la ciencia del ser; Aristóteles no quiere decir en la sección programática de *Gamma* que estos razonamientos sean propios de la ciencia del ser.

¿Es posible conciliar entonces esta defensa de la interpretación propedéutica con las observaciones de Aristóteles en el libro *Gamma*? Según la defensa, Aristóteles dice aquí lo mismo que dice a propósito de los principios de la ciencia natural en el primer libro de la *Física*, donde niega que la ciencia natural esté encargada de defender sus propios principios (185 a 2-3, 14-20). ¿Pero quiere decir lo mismo en la *Metafísica*?

Las observaciones de Aristóteles sobre el objeto de la ciencia del ser constituyen una significativa dificultad para la interpretación propedéutica. Pues él sostiene que la ciencia del ser se ocupa de los principios supremos (aquellos que se aplican al ente en tanto que ente) y que precisamente por esta razón se ocupa de los axiomas (1005 a 19 - b 8). El estudio (*theōria*, 1005 a 29) y el examen (*skepsis*, 1005 b 1) de los axiomas es tarea —al mismo título que el estudio de la sustancia (*ousia*)— de la ciencia del ser. Entonces, si la ciencia del ser se ocupa *igualmente* de la sustancia y de los axiomas, y si los razonamientos sobre la sustancia no son simplemente preliminares sino que son propios de esta ciencia, de ello resulta que los razonamientos sobre los axiomas son igualmente propios de la ciencia del ser.

III

Si la ciencia del ser es verdaderamente no demostrativa, ¿por qué pretende ser una ciencia? Recordemos primeramente que Aristóteles no trata la expresión "ciencia demostrativa" como un pleonismo. Por el contrario, quiere convencernos (en los *Segundos Analíticos*, I, 2) de que el silogismo demostrativo constituye verdaderamente un razonamiento científico. Las condiciones del saber científico (*epistēmē*) son distintas de las de la demostración; no está excluida la posibilidad de un saber que fuera a la vez científico y no demostrativo.

Si se posee el saber científico de una proposición *p*, se puede dar *q*, que es la razón (o la explicación: *aitia*) para *p*. Pero si no se puede más que dar *q*, esto no basta; pues se podría poseer solamente la opinión o la conjetura de que *q*, sin *saber* verdaderamente que *q* es la razón para *p*. A partir de aquí,

Aristóteles insiste en el hecho de que aquel que verdaderamente *sabe* que *p* debe también saber que *q*. Esta condición implica evidentemente el peligro de una regresión al infinito o de un círculo; y como Aristóteles considera la regresión y el círculo como viciosos, concluye que el saber científico debe estar fundado en la intuición de los principios.

Se pueden aislar entonces tres condiciones para el saber: (1) Aquel que sabe que *p*, puede dar *q*, que es la razón para *p*. (2) Él sabe que *q*. (3) No se corre riesgo ni de regresión al infinito ni de círculo.

Volvamos ahora al libro *Gamma*. ¿Cree Aristóteles que los razonamientos de la ciencia del ser se conforman a las condiciones del saber? Él insiste evidentemente en el hecho de que la ciencia del ser da razones; el descubrimiento de las razones es típico de los oficios y de las ciencias, y sobre todo de la sabiduría (*sophia*) (981 a 24 - b 6); y la ciencia del ser tiene pretensiones de ser la sabiduría universal (1003 a 26-32). Pero Aristóteles opone, sin embargo, los razonamientos científicos a los razonamientos dialécticos, sosteniendo que estos últimos no nos conducen a la ciencia (995 b 18-25, 1004 b 17-26). Esta apreciación de la dialéctica nos tiene que sorprender, si Aristóteles le otorga una función propedéutica; porque, si él creyera que ninguna ciencia defiende sus principios últimos, debería atribuir a la dialéctica esta defensa y anunciar que los razonamientos de la sección polémica de *Gamma* son dialécticos. Pero, muy por el contrario, Aristóteles parece excluir a la dialéctica de esta defensa de los principios que es tarea de la ciencia del ser. La ciencia del ser trata de los principios de los que se ocupan los dialécticos; pero los dialécticos tratan de ellos exclusivamente a partir de las ideas recibidas (*endoxa*), y Aristóteles no admite nunca que la ciencia del ser esté fundada en las ideas recibidas. Por el contrario, sostiene que, en el ámbito de la ciencia del ser, la dialéctica se limita a poner a prueba, mientras que la ciencia del ser alcanza el saber (1004 b 24-25).⁵

Esta llamativa oposición entre la dialéctica y la ciencia del ser nos permite asegurarnos de que Aristóteles no habla de "ciencia" en un sentido muy amplio; porque su concepción de la "ciencia" excluye cabalmente a la dialéctica. La dialéctica puede ofrecernos razones; pero no logra *conocer* las razones, puesto que los razonamientos dialécticos son "según la opinión" (*kata doxan*), no "según la verdad" (*kat'alêtheian*) (*Primeros Analíticos*, 46 a 8-10, 65 a 35-37). En el ámbito de la ciencia del ser, la dialéctica se limita a poner a prueba las pretensiones del otro; y, para ponerlas a prueba, el dialéctico no tiene ninguna necesidad de saber, él mismo, si las premisas de sus razonamientos son verdaderas. La ciencia del ser, por el contrario, debe estar conforme con la segunda condición del saber.

Pero, ¿cómo se conforma a la tercera condición? Presentamos aquí una difi-

5. Acepto la interpretación de Ross y Kirwan, que traducen *tôi tropôi tês dunameôs* (1004 b 25) por: "in the nature of the faculty required" (Ross), o "by the type of capacity" (Kirwan). En cuanto a este sentido de *tropos*, véase *Ética a Nicómaco*, 1145 b 29. Cassin y Narcy prefieren: "por la orientación de su capacidad".

cil aporía. Según Aristóteles, la ciencia del ser se ocupa de los principios últimos y, si exigimos una demostración de estos principios, nos acusará de ignorar los analíticos (1005 b 3, 1006 a 5). Si se comprenden los analíticos, se comprende que, al demandar una demostración de los principios últimos, se dé comienzo a una regresión viciosa. Asimismo, los escépticos que reclaman una razón (*logos*) para todas las cosas, no escaparán a esta forma de regresión.

Si Aristóteles no permite ninguna demostración de los principios de la ciencia del ser, ¿qué especie de defensa permite? Si entendemos "*logos*" en un sentido lato según el cual cada razonamiento sería un *logos*, Aristóteles sostiene que no se puede dar ningún razonamiento para defender los principios; y, en este caso, habrá que presuponerlos sin poder defenderlos.

Pero, ¿hay que aceptar esta interpretación de "*logos*"? Si Aristóteles niega toda posibilidad de razonamiento científico para defender los principios últimos, entonces condena a la ciencia del ser a ocupar una posición de anomalía. Comúnmente, la ciencia de un objeto *F* es una ciencia de *F* porque es la ciencia que da razonamientos (a partir de sus principios últimos) *con respecto a F*; ahora bien, la ciencia del ser es la ciencia de los principios últimos; por lo tanto, sería extraño que no diese ningún razonamiento sobre estos principios.

Es posible disipar esta dificultad si se comprende "*logos*" en un sentido más estrecho, según el cual el único *logos* rehusado es el que demostraría los principios a partir de un principio superior. Pero aun cuando Aristóteles rehúse esta especie de *logos*, no excluye la posibilidad de una defensa no demostrativa.

Semejante posibilidad no disipa todavía todas las cuestiones que resultan de la tercera condición del saber. Si permitimos razonamientos no demostrativos para los principios, escapamos a la regresión al infinito. Pero si los razonamientos se fundan en principios inferiores, ¿cómo escapar a la circularidad de los razonamientos?

Sería fácil concluir —y hasta plausible— que Aristóteles debe abandonar su tercera condición del saber, ya que su defensa de los principios del ser se funda en razonamientos circulares. Esta conclusión, sin embargo, parece demasiado simplista. Es mejor preguntarse cómo podría la defensa de los principios, según Aristóteles, escapar a los círculos viciosos.

IV

Cuando se pide una "defensa", una "razón", una "justificación", esta demanda resulta todavía equívoca. Una similar equivocidad en la pregunta: "¿Por qué *p*?", o "¿Por qué creer que *p*?", resulta de la variedad de contextos.

(1) A veces uno quiere decir: dado que me pregunto si *p* es verdadero o no, déme usted una razón que me convenza de que *p* es verdadero. La pregunta: "¿Por qué *p*?", busca una respuesta que me haga creer, o no creer, que *p*; y esta pregunta presupone un contexto de duda con respecto a la *verdad* de *p*.

(2) Pero, en un contexto diferente, la pregunta: "¿Por qué *p*?", quiere decir: dado que creo que *p*, déme usted una razón conveniente para creer que *p*.

La respuesta no me hará necesariamente creer o no creer que *p*; la respuesta revelará más bien las razones en las que mi opinión está ya fundada, o estaría mejor fundada.

Una distinción semejante entre las dos demandas de una justificación puede servir para explicar las preguntas que formula Aristóteles, y las respuestas que le parecen convenientes. En el caso de los principios últimos, la primera pregunta está, en su opinión, excluida; pero la segunda es conveniente, y la ciencia del ser encuentra la respuesta justa.

Aristóteles sostiene con razón que, si hemos hallado un principio que es verdaderamente último –y supongamos, a título de ejemplo, que el PNC sea un principio como ése–, no hace falta buscar un principio superior para convencernos de que nuestro principio es verdadero. Esboza una respuesta análoga a los escépticos; si nos topamos con un razonamiento que parece mostrar que estamos dormidos más bien que despiertos (1011 a 3-7), habrá que concluir, no que estamos dormidos, sino que el razonamiento escéptico era defectuoso. Se podría decir que miramos los principios últimos como “no negociables”.

Este carácter del PNC explica por qué Aristóteles podría creer que la ciencia del ser se conforma a la tercera condición del saber; ella no busca ninguna defensa que nos convenza de que los principios son verdaderos. Pero, aún negándose a pedir una razón para convencerse, la segunda demanda puede seguir siendo legítima. Atento a que miramos un principio como no negociable, ¿por qué mirarlo así? Hay muchas opiniones que podríamos mirar como no negociables; pero, ¿cuáles son las circunstancias en las que esta manera de pensar se encuentra justificada? Porque en ocasiones podríamos hallar que no tenemos ninguna razón para mirar un principio como no negociable. De ello no resulta, por supuesto, que haya que abandonar el principio, o que él esté *contra* la razón, sino que a veces concluiremos que no tenemos ninguna razón para aceptar este principio antes que otro. Esta conclusión no destruye necesariamente nuestra preferencia por el principio en cuestión; pues quizá no valga la pena abandonarlo. Sin embargo, si descubrimos una falta de justificación, tendremos que modificar nuestra evaluación epistemológica.

En este plano epistemológico es donde Aristóteles busca la defensa del PNC. Al buscar la defensa conveniente, no quiere convencernos de la verdad del PNC. Quiere mostrar que el PNC no es la simple expresión de una convención. ¿Cómo mostrar entonces que un principio ocupa una posición no convencional? Estamos autorizados a concluir que tal o cual principio es solamente la expresión de una convención si podemos mostrar que lo contrario del principio es igualmente razonable (por ejemplo, conducir por la izquierda o por la derecha). Así pues, Aristóteles nos pregunta: si el PNC es totalmente convencional, ¿cómo adoptar una convención contraria? Sostiene que toda pretendida “convención” alternativa supondría evidentemente algo de irracional; por lo tanto, concluye que la posición del PNC no es enteramente convencional. Aunque la primera demanda de justificación deba quedar sin respuesta, la segunda encuentra una respuesta suficiente.

Por esta razón, aún podemos dudar de que la ciencia del ser satisfaga la tercera condición aristotélica del saber. He sostenido que la ciencia del ser se conforma a la tercera condición porque no busca ninguna defensa para hacernos creer en los principios; escapa así a la regresión al infinito y al círculo vicioso. Sin embargo, ella nos ofrece una razón que revela la posición epistemológica del PNC, y esta razón está fundada en principios subordinados al PNC. En los razonamientos de la ciencia del ser va quedando, pues, una especie de círculo inevitable, y puesto que Aristóteles no admite nunca que esta especie de círculo sea legítima, nunca explica a qué título son legítimos los razonamientos de la ciencia del ser. Sin embargo, insiste motivadamente en que la ciencia del ser puede dar razones suficientes para los principios últimos.

V

Una vez considerado el fin de los razonamientos de la ciencia del ser, se entiende mejor por qué Aristóteles mira estos razonamientos como científicos antes que como dialécticos. Recordemos que él busca una defensa que muestre que los principios no son totalmente convencionales. ¿Podría hallar la dialéctica una defensa semejante?

La dialéctica, como tal, no parece hallar la defensa que deseamos para los principios. Porque un razonamiento puede bastar, en el plano dialéctico, aun cuando esté exclusivamente fundado en las ideas recibidas; pero dicho razonamiento no muestra nunca que un principio no sea enteramente convencional. Por lo tanto, la defensa dialéctica de un principio último no alcanza el fin de la ciencia del ser.

Pero de esto no se sigue que ningún razonamiento dialéctico pueda dar una defensa suficiente de los principios. Tal vez podríamos mostrar, por una especie de razonamiento dialéctico, que tales o cuales premisas dialécticas no son simplemente ideas recibidas. Podríamos mostrar, por ejemplo, que aquel que rechaza una tal premisa se condena a ser fundamentalmente irracional; y en ese caso la premisa no sería simplemente una idea recibida.

Sólo estoy describiendo una posibilidad; resta por ver si Aristóteles logra convencernos de que ha encontrado razonamientos que descansan en premisas susceptibles de convenir a la ciencia del ser. Sea como fuere, si tenemos razón para atribuir a Aristóteles la concepción que he trazado, es preciso concluir que posee una concepción bastante sistemática y desarrollada de una ciencia no demostrativa que defiende los principios últimos. Y, en este caso, hay que rechazar la interpretación propedéutica.

VI

Me limito aquí a describir en sus grandes líneas la defensa que propone Aristóteles de los principios de la ciencia del ser. Él sostiene que el PNC no puede ser demostrado en un sentido restringido, pero que puede ser demos-

trado "por refutación" (1006 a 11-18).⁶ Esta sorprendente alianza de un término de ciencia con un término de dialéctica nos indica que el razonamiento siguiente no será ni demostrativo ni simplemente dialéctico.

Si el razonamiento fuera simplemente dialéctico, resultaría puramente crítico (*peirastikē*). Pero un razonamiento semejante no sirve para realizar la tarea que Aristóteles quiere realizar. La dialéctica (en tanto crítica) puede hallar que aquel que rechaza el PNC no sabe que el PNC es verdadero. Pero ésta no es la cuestión que plantea Aristóteles. Éste no quiere mostrar que tal o cual interlocutor no sabe que el PNC es verdadero; quiere mostrar que quien rechaza el PNC no puede seguir siendo verdaderamente interlocutor. Si Aristóteles puede defender una conclusión como ésta, habrá mostrado que el PNC no es simplemente convencional.

Para cumplir esa tarea, no estamos obligados a convencer al interlocutor de que debe aceptar el PNC. Basta mostrar que el interlocutor debe aceptar el PNC. Estas dos tareas son bastante diferentes. Porque, si el interlocutor acepta principios que son fundamentalmente irracionales, es muy posible que no logremos convencerlo de que su tesis es falsa; pese a todo, podremos (tal vez) convencer a oyentes razonables de que la tesis del interlocutor es falsa. Así pues, si queremos examinar justamente la defensa aristotélica del PNC, no debemos preguntar si Aristóteles convenció a tales o cuales interlocutores de que se equivocan; hay que preguntar más bien si ha mostrado verdaderamente que la tesis de estos interlocutores es falsa.

Aristóteles toma como punto de partida el hecho de que el interlocutor admita rechazar el PNC y afirme que el mismo sujeto puede tener predichos contradictorios. Cuando el interlocutor dice que (1) el mismo sujeto es hombre y no-hombre, no quiere decir ni que (2) un hombre y un caballo son hombre (ya que un hombre es hombre) y no-hombre (ya que un caballo no es un hombre), ni que (3) un hombre es hombre y no-hombre (ya que "hombre" y "no-hombre" significan lo mismo). Las afirmaciones (2) y (3) no implican ninguna infracción del PNC. Si, entonces, el interlocutor quiere rechazar el PNC, debe distinguir la afirmación que acepta (es decir [1]) de las dos afirmaciones que rechaza (es decir [2] y [3]); por lo tanto, debe conformarse a las condiciones requeridas para hablar del mismo sujeto; por lo tanto, debe aceptar el PNC. Incluso si el interlocutor no cree que haya sido refutado, la refutación es justa. Como ya señalé, Aristóteles no busca (y no debe buscar) convencer a este interlocutor; busca más bien convencer a los oyentes razonables.⁷

6. Para explicar la demostración por refutación, Aristóteles opone la demostración a la refutación (1006 a 16-18); pero de ello no resulta que (según Cassin y Narcy, págs. 16-18) la demostración por refutación sea equivalente a la refutación.

7. Presento aquí sin defenderla una interpretación más "ontológica" que "lingüística" de la defensa del PNC, apelando sobre todo a una interpretación semejante de la "significación" (*sēmainein*). Estoy, por lo tanto, más de acuerdo con (por ejemplo) G.E.M. Anscombe, *Three Philosophers*, Oxford, 1961, que con Cassin y Narcy, págs.

Esta defensa del PNC es *ad hominem*, por cuanto se funda en la afirmación del interlocutor que rechaza el PNC. El razonamiento, sin embargo, no es puramente dialéctico; porque las premisas no son simplemente ideas recibidas y la conclusión muestra que el PNC no es simplemente convencional. Aristóteles nos propone un ejemplo de razonamiento que no es demostrativo, pero que puede pretender ser verdaderamente científico y no simplemente dialéctico.

Quedan aún, sin duda, multitud de cuestiones a discutir sobre la ciencia del ser y sobre las defensas específicamente aristotélicas de los principios. He intentado bosquejar la estrategia de la ciencia del ser y la táctica que podría alcanzar el fin anhelado. Concluyo, pues, que se puede reemplazar con razón la interpretación propedéutica del libro *Gamma* por una interpretación científica.

33-40. Pero esta cuestión no cambia, a mi parecer, las cuestiones principales que discutí a propósito de la ciencia del ser. Aun aceptando una interpretación más lingüística de la defensa del PNC, todavía se puede aceptar la interpretación de la ciencia del ser que he sostenido.

ARISTÓTELES Y EL *LINGUISTIC TURN*

Barbara Cassin

RAZONES PARA LEER GAMMA MÁS BIEN ASÍ QUE DE OTRO MODO: PARA UNA HISTORIA SOFÍSTICA DE LA FILOSOFÍA

La pregunta con la que Terence Irwin y yo aceptamos enfrentarnos, no siendo cuestión de que le demos respuesta, es una aplicación del principio de razón leibniziano, constitutiva sin duda de la hermenéutica misma: ¿cuáles son las razones para leer un texto más bien así que de otro modo? ¡Y, si las hay, díganoslas, si puede!

Ella supone: en primer lugar, que hay varias lecturas, varios mundos, posibles; después, que estas lecturas, estos mundos, son jerarquizables de acuerdo con una clasificación comparativa presidida aún por el principio de razón, esta vez en forma de principio de economía: máximo de efecto para un mínimo de gasto. Queda por decidir qué es un “efecto” y qué es un “gasto” en hermenéutica: pongamos, máximo de inteligibilidad, es decir, de oscilación entre fidelidad y filosoficidad (como la cojera del centauro filólogo-filósofo que describe Nietzsche), para un mínimo de hipótesis, anomalías y desechos.

Todo el problema es saber si hay nada más que comparativos, o si se puede, si se debe, pasar al superlativo.

En la pirámide que nos hace visitar Leibniz al final de la *Teodicea*, hay en cada piso diferentes apartamentos de similar belleza (diferentes *ex aequo*), pero el número de apartamentos por piso disminuye y un superlativo, único evidentemente, agudiza y remonta esta jerarquía comparativa. Hay un mejor de los mundos posibles, y un solo: el mundo, el que Dios creó. ¿Hay también una mejor de las lecturas posibles, una sola, la verdadera? ¿Se debe hacer la prueba de que una lectura semejante, la mía, evidentemente, es verdadera?

Por suerte, Leibniz completa su enunciado del principio, por ejemplo en el § 32 de la *Monadología*, en la forma siguiente (soy yo quien subraya): “Ningún hecho podría resultar verdadero o existente, ninguna enunciación verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo. *Aunque casi siempre estas razones no puedan sernos conocidas*”. Estas razones son el objeto y el fruto de un cálculo divino, instantáneo en Dios pero infinito para nosotros, al menos en todo cuanto atañe a los hechos. En hermenéutica, pues, el agotamiento de las razones que hará pasar al superlativo no se acabará. Pues el texto es un hecho, y el autor de la hermenéutica clásica no es un padre o un dios creador que responde de todo y tiene respuesta para todo, como en el *Fedro*. Más bien, como subraya Schleiermacher, “cuando un escritor se convierte en su propio lector, se coloca en la misma fila que los demás”. Incluso por eso Schleiermacher puede afirmar que “comprender es un arte”.¹

Sin embargo, semejante afirmación no cambia a mi parecer gran cosa. Pues la exigencia de verdad, de unicidad, en síntesis el superlativo, no queda por ello abandonada: en lugar de ser determinante, se vuelve simplemente reflectante. Hay siempre una “comprensión perfecta”: “comprender al autor mejor de lo que se comprendió él mismo”,² y hasta, de acuerdo con la célebre fórmula de Heidegger, “ser más griego que los griegos”, aun cuando aquí figura tan sólo como una mira, como un *telos*. Henos aquí atrapados de nuevo, aspirados por la pirámide, o el embudo, del Uno.

Por el contrario, el coloquio que nos reunió intentó más bien poner en escena una serie de *agōnes*, de conflictos, de confrontaciones (con, para los contradictores, la prescripción de maldad). Este dispositivo, que intenta hacernos más inteligentes que nosotros mismos, no tiene de entrada una mira consensual o unitaria: uno se queda decididamente en los pisos de abajo.

Al recorrer este tipo de camino me parece que se intenta salir del surco ontológico de la hermenéutica para ejercitarse en algo así como una historia sofística de la filosofía.

Propongo llamar “historia sofística de la filosofía” a aquella que relaciona las posiciones no con la unicidad de la verdad, sea ésta eterna o progresivamente constituida en modo hegeliano (la verdad como *telos*, en un tiempo orientado, o “como si” orientado), sino a la que las relaciona con las instantáneas del *kairos*, ocasión, oportunidad, gracias a *mēkhanai*, procedimientos, arduos, máquinas, que permiten atrapar el *kairos* por el copete. Y el *agōn* es por excelencia uno de estos procedimientos, viejos como el mundo.

Dos frases de comentario para hacer oír con este cambio de perspectiva la muy diferente banalidad de la historia sofística (muy diferente, pero no me-

1. “L’Herméneutique générale, 1809-1810 (en la transcripción de August Twisten de 1811)”, respectivamente: L’aspect technique de l’interprétation, § 44, e Introduction, § 16, en *Herméneutique*, trad. francesa C. Berner, Cerf/PUL, 1987, pág. 108, pág. 75.

2. Siempre § 44, pág. 108.

nos banal). Una, bien reciente, de Gilles Deleuze, en *Pourparlers*:³ “Lo que llaman sentido de una proposición (yo agrego: o de una interpretación), es el interés que presenta. No hay otra definición del sentido, y esto forma una unidad con la novedad de una proposición”. Y, algo más adelante: “Las nociones de importancia, necesidad, interés son mil veces más determinantes que la noción de verdad. *De ningún modo porque la reemplacen, sino porque miden la verdad de lo que digo*”.⁴ La otra frase, en la otra punta de la cadena temporal, es de Protágoras, o más bien de Sócrates hablando en nombre de Protágoras en la Apología del *Teeteto*, para explicitar la doctrina del hombre-medida. No se trata de hacer pasar de lo falso a lo verdadero, pues esto no es para hacerlo y tampoco es factible, sino que, dice Protágoras: “A aquel que piensa por efecto de un estado penoso de su alma cosas igualmente penosas, se le hace pensar otras cosas, pensamientos que algunos, por falta de experiencia, llaman verdaderos, pero que yo, por mi parte, llamo *mejores unos que otros, en nada más verdaderos*” (167b).

Resumiendo, en la historia sofística de la filosofía estaría explícito que lo mejor, el rendimiento, es la medida de lo verdadero.

El primer interés de este tipo de serie comparativa, por diferencia con la clausura del superlativo, incluso del reflectante, es que ella, de derecho, nunca está terminada. “Como dice Lindon —dice Deleuze—, no se nota la ausencia de un desconocido.” El trofeo del “mejor aún” (pasar al piso de arriba) da paso a la posibilidad de lo “muchísimo mejor” (cruzar el patio). E incluso, si damos crédito a Deleuze y Lindon, es mucho mejor sencillamente porque es de otro modo.*

En este caso ya no se trata de las “razones para leer *Gamma* más bien así que de otro modo”, sino cabalmente de las “razones para leer *Gamma* de otro modo”.

GAMMA DE OTRO MODO

Podemos proceder ahora a la visita guiada de tres Aristóteles, o de Aristóteles con s,** como si se tratara de tantos otros, de otros modos.***

Pero, primeramente, una observación: se trata de *Gamma*. Es paradójico, o en todo caso especialmente difícil, pretender leer de otro modo esa herencia

3. París, Éd. de Minuit, 1990, pág. 177.

4. El subrayado es mío.

* En la traducción se pierde un juego con la polisemia del término *autrement*, en sus dos usos principales: “mucho” o “mucho más”, y “de otro modo”. [T.]

** La mención de la s para aludir a muchos Aristóteles tiene sentido en francés por cuanto en esta lengua el nombre del filósofo se escribe *Aristote*. [T.]

*** En el original, “*comme s’il s’agissait d’autant d’autres, d’autrement*”. Nuestro “de otros modos” responde a razones de eufonía. Véase n. * en esta página [T.]

por excelencia que es indiscutiblemente *Gamma*. Porque sólo después del libro *Gamma* de la *Metafísica* de Aristóteles “hay” (*estin*) una ciencia del ser en tanto que ser: como “en el bosque hay” después de Rimbaud “un pájaro, su canto os detiene y os hace enrojecer”,⁵ en los hombres hay, después de Aristóteles, una ciencia del ser en tanto que ser. Ella hace detenerse, desde los comentaristas griegos pasando por santo Tomás hasta nosotros aquí, y palidecer en tres problemas enlazados: el de la identidad de la ciencia del ser en tanto que ser y su articulación con la filosofía primera (problema de la onto-teo-logía), el de la articulación entre el primer principio y su (no-)demostración (problema de la epistemo-logía), y por último el de la articulación entre el primer principio y la *ousia*, la esencia, alrededor de lo cual se focaliza también la ciencia del ser en tanto que ser (problema de la onto-logía).

Terence Irwin, como aquellos a quienes él se opone señalándolos como defensores de una “interpretación propedéutica”, y yo misma también, elegimos interesarnos todos por este nudo de problemas tirando del segundo hilo: la articulación del principio con su demostración, que constituye en el texto mismo, en efecto, junto con el capítulo 4, el corazón, el pivote de *Gamma*.

Quisiera primeramente hacer visitar a mi manera al Aristóteles propuesto por la interpretación “propedéutica” y al propuesto por la interpretación “científica” de Terence Irwin, a fin de llegar a mi casa, cruzando el pasillo.

Va de suyo que la interpretación propedéutica, poseedora del título, no será presentada más que a través de la presentación de Irwin, aspirante a él, y como tal funcionará más bien a la manera de un tipo ideal.

Esta interpretación nos asegura que, tanto en la parte programática que describe la ciencia del ser en tanto que ser (capítulos 1 a 4), como en la parte polémica que pretende demostrar el principio refutando a Protágoras (desde 4 hasta el final), jamás estamos en la ciencia del ser en tanto que ser sino solamente en los preliminares, en un “no todavía” propedéutico. Con esto da ella al segundo problema, el de la relación entre el principio y su (no-)demostración, una respuesta carente de ambigüedad: ninguna relación, porque no hay demostración. Esta respuesta conduce a invalidar los otros dos problemas, o más bien a deslocalizarlos, fuera de *Gamma*: no hay en *Gamma* ciencia del ser en tanto que ser, y debemos ocuparnos de *Zêta* para aprender algo sobre la esencia, de *Lambda* en lo que concierne a la teología, y de los *Analíticos* para comprender por qué *Gamma* no puede cumplir sus promesas. La norma de Aristóteles es proporcionada finalmente por una parte de Aristóteles, los *Analíticos*, por su definición de la ciencia y de la demostración, definición que *Gamma* no satisface. Aristóteles es solamente un buen profesor esmerándose en introducir pacientemente a sus alumnos en las cosas difíciles.

La interpretación científica responde: error, *Gamma* es parte integrante de la ciencia del ser en tanto que ser. De hecho, existe ciencia no demostrativa (no se demuestra un principio, los *Analíticos* tienen razón, y *Gamma* les

5. *Illuminations*, “Enfance III” (*Poèmes*, París, Gallimard, pág. 158).

obedece), y que no por ello es simplemente dialéctica, es decir, puro asunto de opinión. Ciertas opiniones no son opiniones, son más que opiniones, porque son “no negociables”; y si una convención es tal que ninguna otra convención puede sustituirla, entonces ya no es una convención. Aquí estriba toda la diferencia entre la conducción por la izquierda (se puede conducir por la derecha) y el principio de no-contradicción: en ninguno de los dos casos puedo mostrar que la convención que adopto es verdadera, pero, en uno de los dos casos, puedo hacerme comprender a mí mismo que no puedo no adoptarla. Para tomar los mismos términos de la intervención de Terence Irwin (aunque el subrayado es mío): “toda convención alternativa supondría *evidentemente* algo de irracional”, o incluso: “Aristóteles quiere mostrar que quien rechaza el PNC no puede seguir siendo *verdaderamente* interlocutor”.

Son este “evidentemente”, este “verdaderamente” los que se explicitan, me parece, en el enjundioso *Aristotle's First Principles*⁶ de la manera siguiente: “O⁷ y Aristóteles concuerdan en el hecho de que el estudio científico presupone un sujeto con sus propiedades, pero O niega que presuponga un sujeto que satisfaga el PNC. Para mostrar que O se equivoca, Aristóteles procura mostrar que no le queda a O ningún objeto para estudiar si O se niega a presuponer el PNC” (pág. 181). Y Terence Irwin añade: “Tal vez se podría construir un argumento paralelo al de Aristóteles, con vistas a mostrar que el PNC es no menos necesario para el pensamiento o el discurso significantes; pero no es ésta la principal preocupación de Aristóteles [*his main concern*]” (pág. 188). En una lectura semejante, está claro que O y A poseen la misma buena voluntad: los dos creen en una realidad objetiva, y los dos quieren conocerla, hacer la ciencia correspondiente. Así pues, simplemente, A mostrará a O que el principio de no contradicción es la condición de posibilidad tanto de la ciencia como de la realidad objetiva que le importan.

En síntesis, el Aristóteles de Terence Irwin es deliberadamente kantiano. La ciencia primera es una “ciencia de orden dos”, “involucrada por el mundo de una manera abstracta particular”: ella “pregunta a qué deben parecerse las cosas para ser objetos de ciencia [*subjects for sciences*]” (pág. 172). Así pues, aparece con todo rigor el término “trascendental”, en oposición a “empírico”, para designar las condiciones a priori de todo estudio científico de una realidad objetiva, sea la que fuere, condiciones de posibilidad a la vez de la experiencia y de los objetos de la experiencia.⁸ Tal es el Aristóteles de la in-

6. Oxford, Clarendon Press, 1988, en particular caps. 7-9.

7. “O” designa al adversario (*opponent*), el mismo que R.M. Dancy (*Sense and Contradiction*, Dordrecht, 1975) llamaba “Antiphrasis”, pero que Aristóteles da de entrada, en el primer renglón del capítulo 4, en plural (*eisi de tines hoi*, “los hay que”), y luego discrimina, en el curso de los capítulos siguientes, como “algunos” (a quienes dará dos grandes epónimos, Heráclito y Protágoras), y “otros más”. A lo largo de la demostración se apreciará mejor toda la importancia de esta formalización-neutralización de O.

8. § 257, pág. 476 sq., en resonancia con el § 95, págs. 175-177: lo que Irwin llama “dialéctica fuerte” y que caracteriza a la argumentación de *Gamma* descansa no en

interpretación científica, Aristóteles con Kant, que fue, es y será el de muchos aristotélicos, empezando por Natorp.⁹

La ganancia con respecto a la interpretación propedéutica no deja lugar a dudas, en todo caso en términos clásicos de apreciación hermenéutica: pues la interpretación científica interpreta al menos un enunciado aristotélico más. Aristóteles afirma que con *Gamma* se trata de la "ciencia" del ser en tanto que ser, y que el principio pertenece cabalmente a esta ciencia, a la vez ciencia de la esencia y ciencia de los axiomas. Su lengua no se le ha trabado. Es un hecho que tiene razón para hablar así, sin que haya que quemar los *Analíticos*.

La lectura de Terence Irwin se presenta entonces como un plus de lectura. Si se parte, junto con Schleiermacher,¹⁰ de la idea de que "la hermenéutica descansa en el hecho [*Factum*] de la no-comprensión de los discursos", queda uno inevitablemente obligado a decir que la voluntad de lectura, según la estructura misma de la voluntad de potencia, es una voluntad de plus de lectura. La vara hermenéutica implica esta vez que Aristóteles de otro modo [*autrement*] es en primer término, y quizá solamente, plus de Aristóteles.

Pero entonces va de suyo que se pueda reclamar más de Aristóteles todavía, y que, frente a la interpretación científica, vencedor en el *corpus* de la interpretación propedéutica, se yergue un nuevo aspirante al título. Es hora de visitar a mi Aristóteles,¹¹ quien, si prestamos atención y crédito a ciertas frases más, resulta ser no kantiano.

Volvamos a la demostración por refutación, en el comienzo de *Gamma* 4: dirigiéndome ahora directamente a Terence Irwin haré a nuestras dos exégesis cuatro preguntas interrelacionadas. ¿Qué es, exactamente, una demostración por refutación? ¿Quién es (quiénes son) O en la historia? ¿Cuál es el nervio de la refutación? Por último, ¿cuáles son los límites de la demostración? ¿Puede fracasar, y contra cuál O?

Una demostración por refutación es, primeramente y ante todo, en eso estamos de acuerdo, una demostración dialéctica, es decir que supone a otro. Pero este otro no es, según el modelo del diálogo interior del alma consigo misma en Platón, un otro meramente virtual, un otro yo mismo, porque el otro, y Aristóteles insiste en ello, el otro rechaza el principio y en todo caso cree y hace creer que lo rechaza: "Los hay que a la vez afirman personalmen-

"creencias comunes" sino, nos percatemos de ello o no, en la "presuposición de todo estudio científico de un mundo objetivo posible".

9. P. Natorp, "Thema und Disposition der aristotelischen *Metaphysik*", *Philosophische Monatshefte*, n° 24, 1988, págs. 37-65 y 540-574.

10. *Op. cit.*, § 1, pág. 73.

11. O más bien nuestro Aristóteles, ya que es también el de Michel Narcy, en *La Décision du sens*, París, Vrin, 1989, y, hasta cierto punto, muy preciso cada vez (y precisado además en nuestro libro), el de Pierre Aubenque, Enrico Berti, R.M. Dancy.

te que es posible que lo mismo sea y no sea, y afirman sostener esta posición" (éstas son las primeras líneas de 4, en 1005 b 35 - 1006 a 2). Con este fragmento más no puedo aceptar la descripción según la cual O no es nunca sino otro A. Ahora bien, al explorar la cuestión: por qué *p* (por qué el principio), a la cual la refutación debe responder, se propone usted suprimir un equívoco: "A veces uno quiere decir: dado que me pregunto si *p* es verdadero o no, déme usted una razón que me convenza de que *p* es verdadero [...]. Pero, en un contexto diferente, la pregunta: «¿Por qué *p*?», quiere decir: dado que yo creo que *p*, déme usted una razón conveniente para creer que *p*". En el caso de los principios últimos la primera pregunta está —dice usted— "excluida; pero la segunda es conveniente, y la ciencia del ser en tanto que ser encuentra la respuesta justa".¹² En el caso de los principios últimos esto es posible, pero en el caso totalmente único del primer principio, en mi opinión ninguna de las dos posibilidades puede constituir el buen argumento. Pues el adversario, que justamente no es el "yo [je]" que efectúa la refutación, no cree en el principio y se jacta de no creer en él. Es preciso, pues, que yo[je]-Aristóteles lo convenza de que *p* es verdadero e incluso necesariamente verdadero, o hasta necesario a secas, crea o no en él. Así que no se trata de hacerle tomar conciencia de las "buenas razones" que tiene para creer, se trata de probarle que, aun cuando no crea, sin dejar de no creer se conforma a él y lo obedece.

De acuerdo con su argumento, se procura usted con O un otro de extrema civilidad filosófica, ya aristotelizada, kantianizada. Usted puede contar con su deseo de objeto y con su deseo de ciencia. Él tiene la pulsión de los físicos y de los metafísicos: la pulsión de la sustancia.

Esto es absolutamente necesario para la manera en que concibe usted el pivote de la refutación. Porque O debe pronunciar una frase de tipo: "*Man is fat and not-fat*". Y Aristóteles debe mostrar entonces que, una de dos, o bien O habla de *dos* sujetos diferentes, y no hay contradicción; o bien habla del *mismo* sujeto, pero entonces esa identidad requiere que haya propiedades esenciales que no se vean afectadas por la predicación contradictoria. Propiedades que usted describe de una manera voluntariamente imprecisa (pág. 182): "Quizá todo lo que se necesita es alguna ostensión primitiva o alguna continuidad temporal inanalizable. Pero, sea cual fuere esa propiedad, el sujeto debe conservarla a través del cambio". Se leerá aquí sin esfuerzo, más allá de las formas a priori del espacio y del tiempo, sencillamente el principio kantiano de la permanencia de la sustancia, compartido por los mismos de quienes Aristóteles no se cansa de advertirnos que destruyen la esencia y la sustancia (por ejemplo, 1007 a 20 sq.).

Porque le costará a usted sostener esta refutación incluso contra los mejores de los otros que describe Aristóteles, es decir contra los físicos, que están realmente en la aporía. Ellos tienen en *Gamma* por epónimo a Heráclito. ¿Cómo probar a Heráclito que "No nos bañamos dos veces en el mismo río" supone el principio de permanencia de la sustancia? Y, si lo conseguimos, có-

12. "Algunas aporías de la ciencia del ser", *supra*, pág. 301 sq.

mo probárselo a Cratilo, el más extremista de los heracliteanos, que pretende “moviendo solamente el dedo”, quizá para mostrar el curso de agua, que no nos bañamos en él “ni siquiera una vez” (5, 1010 a 10-15): no sólo no hay mismo río, dice Heráclito, sino que ni siquiera hay río, silba Cratilo.

Supongamos no obstante que Aristóteles logra convencerlos a todos, a Heráclito, Cratilo y hasta a Protágoras: ¿la refutación es por ello universalmente válida? Cuando usted intenta determinar los límites de la refutación, está obligado a inventar otros que no están, me parece, en *Gamma*, y en todo caso no directamente, por más que una larga tradición que llega hasta Julia Annas y Jonathan Barnes¹³ los encuentre allí al menos como otros que llegarán: los escépticos. En efecto, los únicos a los que la refutación, tal como la bosquejó usted en términos de real y de conocimiento, no puede obligar, son evidentemente los que se definen por no aceptar el presupuesto dogmático de una realidad cognoscible: la refutación viene a estrellarse contra el “¿Qué sé yo?” escéptico. La única réplica posible para Aristóteles es entonces cambiar de terreno: rechazar sus premisas (su demanda de justificación universal), y mostrar, por medio de los *Analíticos*, por ejemplo, que ellos se equivocan al reclamar. Tal es la conclusión de su “respuesta al escepticismo”: “Aristóteles los enfrenta como conviene al no rechazar simplemente las consecuencias del escepticismo, sino al poner en juego [*challenging*] algunas de sus premisas y de sus presupuestos” (pág. 196).

En síntesis, cuando se interpreta la refutación en términos kantianos con ayuda del principio de permanencia de la sustancia, el irreductible es el escéptico; al que volveremos a hallar, en la figura del “escéptico consecuente”, bajo la pluma vengadora de K.O. Apel o de J. Habermas.

Para proponer otras respuestas a estas mismas preguntas necesito insistir en una o dos frases más, dentro del contexto integrado por los trece renglones de la refutación:

Es posible establecer por refutación la imposibilidad que la misma cosa sea y no sea, con tal que el adversario diga algo. Si no enuncia nada, es ridículo sostener un diálogo con quien no puede hablar de nada en cuanto no lo puede: semejante hombre, en cuanto tal, sería semejante a una planta. Pero determinar por refutación es una tarea totalmente diferente que demostrar: una demostración propiamente dicha tendría toda la apariencia de una petición de principio, mientras que si fuera otro el que incurriera en tal petición de principio, nos encontraríamos ante una refutación y no ante una demostración. *El punto de partida para los argumentos de este tipo es solicitar del adversario no que diga que algo es o no es (porque quizás se podría pensar que se pide que se acepte lo que está en cuestión), sino que diga al menos algo que tenga sentido para él mismo y para otro. Esto es necesario, si es que quiere decir algo, pues si no es así, tal hombre no sería*

13. *The Modes of Scepticism, Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, 1985, pág. 11 sq., por ejemplo.

capaz de dialogar consigo mismo ni con algún otro. Si, por el contrario, accede a decir algo, habrá demostración, porque se dispondrá de algo determinado. Pero el causante de la petición de principio no será quien demuestre sino el destinatario de la demostración, porque al eliminar el discurso [logos] está expuesto a la presión del discurso.

Las itálicas subrayan los fragmentos que determinan el rompecabezas.

Para probar que el que rechaza el principio lo admite en el mismo momento de rechazarlo, no se le va a pedir que diga que el hombre (o un hombre) existe y/o no existe, y menos aún que el hombre (o tal hombre) es gordo y/o no gordo; pues aquí estaríamos en plena petición de principio. Además, de ningún modo se advierte por qué el adversario, en caso de negativa, se hallaría reducido al estado de “planta”, planta entonces oh cuán locuaz y ya especialista en gramática.

Aristóteles le pide solamente “significar algo, tanto para sí como para otro”, y no es posible comprender los dos sintagmas sino en oposición: “significar algo para sí y para otro” no es, justamente, “decir que algo o bien es o bien no es”. Por lo tanto, es imposible sostener¹⁴ que se trata, con la significación de una sustancia, de un objeto al que uno se refiere y cuya existencia uno acredita. Se trata solamente de proferir palabras, y con una palabra basta, que tenga un sentido, es decir, que se someta a las normas del sentido según las va a describir Aristóteles ahora: determinación (significar es “significar algo”) y univocidad potencial (significar algo es “significar una sola cosa” 1006 b 12 sq.).

Si se mantiene firmemente esta oposición, el mecanismo de la refutación pasa a ser el siguiente: o bien usted no habla, y es una planta (ni siquiera un hombre, pues ni siquiera es ya otro); o bien habla (*legein*), pero en este caso dice algo que tiene un sentido (*sēmainein ti*) y desde ese momento, diciéndolo, está usted ya bajo la jurisdicción del principio que imaginaba poder rechazar. Porque lo único imposible en ese momento es que la misma palabra simultáneamente tenga y no tenga el mismo sentido. Por lo tanto, si hablar quiere decir algo, entonces que el otro hable basta para demostrar el principio.

Dos observaciones para ahondar las diferencias.

El arma es trascendental, en efecto, no porque se jueguen en ello las condiciones de posibilidad de la ciencia y de lo real, sino porque se juegan las condiciones de posibilidad del lenguaje humano.

Lejos de que la demostración ruede sobre un presupuesto del ente, de la esencia o de la sustancia, es el sentido el que, como primera entidad encontrada y encontrable que satisfaga el principio, suministra el modelo del ente. No está primero la sustancia y después el sentido; sino primero el sentido y después, la mayoría de las veces, la sustancia. Para ser más exactos, se pasa del sentido a la esencia si y sólo si hay existencia: ésta es toda la diferencia entre “chivo-ciervo” por un lado, que tiene (y no tiene incluso sino) un senti-

14. Lo que hace claramente T. Irwin, por ejemplo pág. 548, n. 5.

do, sin que haya por ello esencia o definición propiamente dicha del chivo-ciervo, dado que jamás podremos toparnos con un chivo-ciervo a la vuelta de un bosque; y “hombre” por el otro, que significa animal bípedo, pero que también viene a significar, porque hay hombres, la esencia del hombre, de todos los hombres que yo veo, y que constituye su enunciado definicional, al menos en tanto que son hombres.

El Aristóteles de los *Primeros Principios* y el de la *Décision du sens* se oponen entonces término a término. Refutación trascendental, en términos kantianos, en términos lingüísticos. O cree que hay un mundo por conocer, O habla. El punto de partida es: “El hombre es gordo y no gordo”, es: “Buenos días”. El enemigo irreductible es el escéptico. El enemigo irreductible, el único, es el que habla sin significar algo; el que se engancha a la homonimia (que las *Refutaciones sofisticas* no cesan de desbaratar). Un sintagma basta para describirlo, por contraste con los enemigos buenos sobre quienes marcha la refutación y gracias a los cuales puede haber demostración: se trata de “todos aquellos que hablan por el placer de hablar” (*hosoi logou kharin legousi*, 5, 1009 a 20 sq.), los sofistas, pues, que no se dejan confundir, como un tal Protágoras, con los físicos, pero a los que hay que obligar y que piden lo imposible. En lugar del “¿Qué sé yo?” escéptico, la frase-tope pasa a ser, para terminar, la de Gorgias al final del *Tratado del no-ser*: “El que habla, habla”.

ARISTÓTELES DESPUÉS DEL *LINGUISTIC TURN*

He aquí que nuestra visita por el espacio, tres apartamentos, se ve brutalmente proyectada al eje del tiempo: tres edades de Aristóteles.

La interpretación propedéutica determina un Aristóteles antiguo, uno clásico, en el sentido al menos en que ella ocupa una posición que T. Irwin llama “fundacionalista”: si la ciencia del ser en tanto que ser debe entrar en el molde de los *Analíticos*, y como toda ciencia, pues, debe apoyarse en principios indemostrables, entonces, *stricto sensu*, Aristóteles, según ella, es dogmático.

La interpretación científica pone el acento en la existencia de una dialéctica fuerte que permite convencerse de que una convención, el principio de no contradicción, es, a falta de alternativa, la condición misma de la ciencia. Cuando añade que esta condición de posibilidad del conocimiento es también condición de posibilidad de la realidad objetiva, dibuja la figura de un Aristóteles moderno y, para ser más exactos, como hemos visto, kantiano.

Nuestra interpretación hace del principio la condición de posibilidad, no del conocimiento, sino del discurso, e incluso, puesto que se trata de “significar algo para sí y para otro”, del discurso comprendido “como a priori de la comunidad comunicacional”. Utilizo estos términos adrede para mostrar que pasamos aquí, después del *linguistic turn*, al interior de la problemática de un Karl Otto Apel, por ejemplo. Dicho de otra manera: se trata de un Aristóteles contemporáneo.

Debo prevenir no obstante una confusión. No quiero decir en absoluto que

así es el Aristóteles de K. O. Apel. Por el contrario, para él, Aristóteles pertenece normalmente a la primera edad: va de suyo que se trata de un Antiguo, que hace al “paradigma ontológico”, instruye la cuestión del ente y define la verdad como correspondencia, adecuación. Lo que Apel retiene de *Gamma* es, primeramente, la definición “clásica” de la verdad: “Decir: «el ente no es», o «el no-ente es», es falso; en cambio, decir: «el ente es», o «el no-ente no es», es verdadero” (7, 1011 b 25-27). Pero yo quiero decir que el gesto más característico de K. O. Apel no es otro, muchos siglos después, que el de Aristóteles. Pues el Aristóteles del *Gamma* que presentamos no entra ni en el primer paradigma (platónico-aristotélico), ni en el segundo (cartesiano-kantiano-husserliano), sino cabalmente en el tercero, el del propio K. O. Apel, después de Wittgenstein y de Peirce: “El tercer paradigma es el paradigma en el cual la primera cuestión no es la de las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino la de las condiciones de posibilidad del discurso sensato [*sinnvollen Redens*] o de la argumentación sensata [*sinnvollen Argumentierens*]. Para mí es ahora la cuestión más radical”.¹⁵ De hecho, en un caso como en otro, en Apel como en Aristóteles, nos confrontamos con el *double bind* de la “fundamentación última” (es preciso a la vez fundamentar y parar de fundamentar), aporía que se resuelve mediante un paso atrás, o investigación trascendental, que ponga en evidencia las condiciones de posibilidad del lenguaje humano; aquello para lo cual, finalmente, se necesita un adversario y una refutación: Apel le muestra a Popper, por ejemplo, que en cuanto a las reglas del juego de lenguaje trascendental, él ha “reconocido siempre implícitamente su validez”,¹⁶ así como muestra Aristóteles al sofista que “para destruir al *logos*, uno mismo tiene que sostener un *logos*” (1006 a 26).

De nada sirve insistir más para arribar a donde no puedo no llegar: a la expresión de una inmensa decepción. En forma de crítica radical: ¿es esto leer *Gamma* de otro modo?

¿Por qué buscar muy lejos lo que se tiene al lado: qué necesidad de trabajar el precio de años y de esfuerzos el libro *Gamma* de la *Metafísica*, cuando se puede leer un reportaje publicado hace cinco años en *Concordia*? Porque no se podría tener por una apuesta intelectual el hacer saber a Karl Otto Apel –pero además, ¿lo entendería?– que Aristóteles ya lo dijo antes que él. ¿Hemos hecho otra cosa que proyectar a Aristóteles en la contemporaneidad, pasando de un Aristóteles moderno a un Aristóteles contemporáneo, cambiando de Aristóteles como se muda uno de casa, justamente? Pobre *kairos* si

15. “Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie”, reportaje publicado en *Concordia*, n° 10, 1986, pág. 3. Para un estudio más detallado de las posiciones de Apel, me permito aconsejar mi artículo: “«Parle si tu es un homme», ou l'exclusion transcendante”, *Les Études philosophiques*, 2, 1988, págs. 145-155, en particular págs. 148-152.

16. “La question d'une fondation ultime de la raison”, *Critique*, octubre de 1981, pág. 926 sq.

es tan sólo el del momento presente. Nadie puede saltar por encima de su tiempo: Hegel tiene razón, todavía y siempre. Pobre historia sofística de la filosofía si lo nuevo queda así envarado en lo actual, porque nunca será otra cosa que una historia hegeliana.

¿Podemos librarnos de esta decepción?

De una manera muy simple, tal vez: leer *Gamma* con lupa, seguir a Aristóteles paso a paso, ver exactamente cómo procede no significa solamente caer por azar en K. O. Apel, con el riesgo de haber proyectado, sobredeterminando, y de ese modo, con toda seguridad, subdeterminando el texto. Significa, para ser más exactos, localizar un cierto tipo de operación practicado primero por Aristóteles y después, también, por K.O. Apel; develar un gesto, sin duda una invariante de filosofía, del que luego se puedan determinar los motivos, los límites, los tropos, las obligaciones, las consecuencias. Significa, finalmente, procurarse medios de análisis, y una captación sobre lo contemporáneo.

Por supuesto, nosotros operamos como contemporáneos sobre el texto de Aristóteles; con una caja de herramientas *up to date*, simplemente porque permiten destornillar mejor los pernos resistentes. Los instrumentos de una historia de la filosofía "en progreso" no serían, pues, independientes de la filosofía misma. Esto ocurre con el término "trascendental", que compartimos con Irwin, Ortega y Gasset, Berti, Apel: está en juego lo trascendental cuando están en juego las condiciones de posibilidad. Esto ocurre con los pares "sentido-referencia", o "significante-significado", que son tanto más salvajemente anacrónicos cuanto que tienen ecos en la Antigüedad y amenazan con operar como "falsos amigos". ¿Pero cómo, por ejemplo, palpar de otro modo lo que Aristóteles puede querer decir con el enigmático "*logos* situado en los sonidos de la voz y en las palabras" (5, 1009 a 21 *sq.*), aquel que no consiste, diríamos nosotros, más que en su materialidad "significante": una expresión de *Gamma* 5, que describe el *logos* del que habla, no para comunicar (algo a alguien) sino por el placer de hablar y contra el cual la refutación acaba estrellándose? No es imposible que en filosofía, hoy, es decir, después de Aristóteles justamente, el significante sea uno de esos conceptos de los que ya no podemos prescindir.

Esto no implica que proyectemos pura y simplemente a Aristóteles después del *linguistic turn*. Lo verdadero es más bien lo inverso: proyectamos el *linguistic turn* en Aristóteles, mostramos que el *linguistic turn*, al menos una parte local y localizable del *linguistic turn*, no sabe hasta qué punto es aristotélico. Porque nosotros no somos aristotélicos sólo cuando nos ponemos de nuevo esencialistas, o cuando pregonamos la pragmática del justo medio contra una problemática de la autonomía del sujeto: nos hacemos aristotélicos en el mismo punto en que nos creemos más contemporáneos.

¿Qué beneficios se pueden sacar de semejante puesta en evidencia?

Tales beneficios no podrían expresarse sino en términos de direcciones de búsqueda, y de interrogantes, que yo formulo voluntariamente de manera abrupta y caricaturesca.

¿Es posible (sólo después podremos preguntarnos si es también deseable) desembarazarse de Aristóteles? ¿Cómo hacer para dejar de ser aristotélicos, para dejar de filosofar y de vivir en régimen aristotélico ("Nosotros no elegimos ser aristotélicos", avisábamos en *La décision du sens*)? Nietzsche, bien relevado por Heidegger, nos hizo tomar conciencia de la importancia y el desafío de una "inversión del platonismo". ¿*Quid* de una "inversión del aristotelismo", que ni Heidegger ni Nietzsche nos mencionan? ¿Cómo hacer para no volver a caer siempre en el regazo del sentido? ¿Qué pasaría si la equivalencia entre "decir" y "significar algo" viera vacilar su evidencia, o si más bien fuera tan sólo una evidencia islótica, con un afuera?

Por donde advertimos que el coloquio que nos reunió lleva un título muy malo, o muy ambiguo. Porque es la Antigüedad la que se apropió de los modernos y de los contemporáneos. Nosotros somos víctimas de las estrategias de apropiación de la Antigüedad a nuestro respecto. Y haríamos mejor en buscar, por lo que nos compete, estrategias de desapropiación, de puesta a distancia. K. O. Apel es simplemente un caso paradigmático de víctima de Aristóteles; pero todos nosotros somos K. O. Apel, pues todos somos aristotélicos, apresados en la decisión del sentido. Sea cual fuere la inmensidad de los resultados filosóficos consiguientes, podemos tener ganas de cambiar de edad, de pasar a otra época.

Pero describir el gesto aristotélico, el "*coup d'Aristote*",* ya es quizá una manera de cambiar de edad. Describir implica, sin duda, que uno está tomado dentro, pero no implica que se deje cazar. Sólo aquí tiene su importancia el término "estrategia". Es estratégico describir el *coup d'Aristote* en términos de estrategia. Aquí retornan la importancia de la refutación, y la importancia de la sofística: Aristóteles asesta su golpe *contra*. Él dibuja, él circunscribe un régimen de discurso contra el que por un lado está montado su golpe, pero que, por el otro, logra quedarse fuera del golpe mismo aun cuando por ello justamente este régimen resulte marginalizado, anormalizado, *logos* de plantas.

En este punto me parecen posibles dos reacciones, por otra parte no excluyentes una de otra.

Una de ellas es aceptar el margen. Y esto solo determina a su vez dos posiciones antitéticas: porque se puede entonces, por elección (según la propia *proairesis tou biou*), ponerse al margen, o por el contrario denunciar el margen. En uno y otro caso se nos ocurren muchos nombres, epónimos de linajes tanto para el elogio como para la vindicta.¹⁷

* Expresión acuñada en una forma expresiva francesa que no tiene equivalente en castellano y de sentido deducible por su valor literal: "golpe de Aristóteles". [T.]

17. Citemos por ejemplo a Alain Badiou en un artículo reciente todavía inédito, to, "La Fin de la Fin", y que acompaña a una lectura muy generosa de la *Décision du sens*: "Y como hubo Protágoras y Gorgias, debe haber Wittgenstein, Derrida, Lyotard, Vattimo y Rorty"; constituyendo Wittgenstein aquí, con toda seguridad, un lugar problemático y sin duda el desafío por excelencia.

La otra es trabajar para definir de manera no aristotélica este afuera (Benjamin hablaba de “contar la historia del lado de la prostituta”, y Claude Imbert, en un seminario, de “hacer historia de la filosofía mala”). Y, en primer lugar, nos negamos a asimilar, pura y simplemente, margen (o sofística) y no filosofía, retórica, literatura (historias de chivo-ciervo, según el régimen mínimo que se describirá hoy como el de un sentido sin referencia). Asimismo, y en consecuencia, nos negamos igualmente a asimilar margen (o sofística) y significante (*flatus vocis* aferrado a la homonimia para causar más gracia o funcionar sobre un diván). Desligando lo que Aristóteles ligó, intentamos averiguar más bien, en particular a partir de textos sofísticos, de qué acción discursiva se trata cuando no se trata primeramente de significación. De la ontología a la logología, de lo físico a lo político, la cuestión está abierta.

LOS AUTORES

Éric Alliez, nacido en 1957, es *docteur ès lettres* en filosofía. Enseñó en el Collège International de Philosophie y en la Université Européenne de la Recherche; actualmente es profesor asociado en la Universidad de Río de Janeiro. Autor de numerosos artículos (especialmente en colaboración con Félix Guattari e Isabelle Stengers), publicó recientemente su tesis, con un prólogo de Gilles Deleuze: *Les Temps capitaux. 1. Récits de la conquête du temps* (París, Cerf, 1991); segundo tomo, por publicar: *La Capitale du temps*.

Elizabeth Anscombe, nacida en 1919, cursó sus estudios y enseñó en Oxford (*Literae humaniores*), y luego en Cambridge, donde fue profesora entre 1970 y 1987. Miembro de la British Academy desde 1969, tiene a su cargo la edición y traducción de las obras de Wittgenstein. Publicó especialmente, en ediciones Blackwell, *Intention* (1957), en *Three philosophers* (1961) un ensayo sobre Aristóteles y, más recientemente tres volúmenes de *Collected Philosophical Papers* (1981), de los cuales el primero tiene el título de *From Parmenides to Wittgenstein*.

Pierre Aubenque, nacido en 1929, es profesor emérito de Filosofía Antigua en la Universidad de París IV, donde dirigió durante mucho tiempo el Centre de Recherches sur la Pensée Antique, asociado al CNRS. Su obra está particularmente dedicada a una reinterpretación de la filosofía de Aristóteles y de la tradición metafísica a la luz de la fenomenología y la hermenéutica contemporáneas. Es autor de numerosas publicaciones, entre ellas *Le Problème de l'être chez Aristote* (París, PUF, 1966, 2a. ed. revisada) y *La Prudence chez Aristote* (París, PUF, 1963).

Jacques Brunschwig, nacido en 1929, ex alumno de la École Normale Supérieure y agrégé de filosofía, es actualmente profesor en la Universidad de París I. Desde la década de 1970 cultivó múltiples contactos con el extranjero, especialmente en el mundo anglosajón. Editor y traductor de los *Tópicos* de Aristóteles (París, Les Belles Lettres, 1967), es autor de gran número de artículos y de estudios sobre la filosofía griega en la época clásica y helenística.

Rüdiger Bubner, nacido en 1941, estudió filosofía y filología clásica en Tübinga, Viena, Heidelberg y Oxford. Enseñó filosofía en la Universidad de Frankfurt a partir de 1973 y, desde 1979, es profesor en la de Tübinga. Publicó en particular *Zur Sache des Dialektik* (Stuttgart, Reclam, 1980), *Handlung, Sprache und Vernunft, Grundbegriffe praktischer Philosophie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1982), *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität* (Suhrkamp, 1990), y *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung* (Suhrkamp, 1992).

Christine Buci-Glucksmann, filósofa francesa, es directora de programas en el Collège International de Philosophie. Escribió, en particular, un tríptico sobre la manera, publicado por ediciones Galilée: *La Raison baroque, de Baudelaire à Benjamin* (1984), *La Folie du voir, de l'esthétique baroque* (1986), y *Tragique de l'ombre, Shakespeare et le maniérisme* (1990). Participó en numerosísimos catálogos de pintura, y va a publicar un nuevo libro de estética: *L'Enjeu du beau*.

Barbara Cassin, nacida en 1947, es investigadora del CNRS y directora de programas en el Collège International de Philosophie. Participó en el Seminario del Thor (impartido por Martin Heidegger en 1969), trabajó con Jean Bollack y Heinz Wismann. Traductora de Hannah Arendt y Peter Szondi, publicó *Si Parménide* (Lille-París, 1980), *La Décision du sens, Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote* (con Michel Narcy, Vrin, 1989), *Ensaïos sofisticos* (San Pablo, Siciliano, 1990), y editó especialmente *Positions de la sophistique* (Vrin, 1986) y *Le Plaisir de parler* (Minuit, 1986).

Catherine Chevalley, nacida en 1951 en Nueva York, es investigadora del CNRS. Trabaja sobre la formación de la mecánica cuántica y sus interpretaciones en Alemania durante el primer tercio del siglo XX: los textos posteriores a la clarificación de los fundamentos de la mecánica cuántica en 1927 hacen explícita referencia a ciertos problemas centrales de la filosofía alemana de la época, en particular la relación entre "los griegos" y la filosofía moderna de la naturaleza. Entre sus principales publicaciones se encuentra *Les Fondements de l'optique moderne. J. Kepler: Paralipomènes à Vitellion* (París, Vrin, 1980), y más tarde estableció y presentó la edición de *Niels Bohr. Physique atomique et connaissance humaine* (París, Gallimard, 1991).

Jean-François Courtine es profesor en la Universidad de París X y en l'École Normale Supérieure, director del Centre de Recherches Phénoménologiques et Herméneutiques (Archives Husserl de París), traductor en especial de Heidegger y Schelling. Publicó: *Suarez et le Système de la métaphysique* (París, PUF, 1990); *Extase de la raison, études schellingiennes* (París, Galilée, 1990); *Heidegger et la Phénoménologie* (París, Vrin, 1990). En prensa: *Inventio analogiae, Aristote et les commentateurs grecs de la métaphysique* (París, Vrin, 1992).

Michel Deguy, escritor y universitario (en la actualidad, presidente del Collège International de Philosophie), se presenta sobre todo como poeta: hasta hoy se publicaron más de veinte títulos, honrados en 1989 con el Gran Premio Nacional de Poesía. Entre estos títulos: *Gisants* (Gallimard, 1985), *La poésie n'est pas seule* (Seuil, 1987), *Choses de la poésie et affaires culturelles* (Hachette, 1987), *Arrêts fréquents* (Métaillé, 1990). Su preocupación de estudioso de la poesía lo lleva a estrechar cada vez más los lazos entre lógica, retórica y poética.

Gilles Deleuze, nacido en 1925, es profesor emérito en la Universidad de París VIII. "Comenzó por historia de la filosofía cuando ella se imponía aún" (Hume, Nietzsche, Kant, Bergson, Spinoza); después escribió libros "más por [su] cuenta", como *Différence et Répétition* (PUF, 1969) y *Logique du sens* (Minuit, 1969), que toman de sesgo a Platón o los estoicos, *Cinéma 1 - L'image-mouvement* y *Cinéma 2 - L'image-temps* (1981 y 1983), después *Foucault* (1986) y *Le Pli* (1988). Escribió algunos con Félix Guattari: *L'Anti-Œdipe* (1972), *Mille Plateaux* (1980), y *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991).

Jacques Derrida, nacido en Argelia en 1930, fundador del Collège International de Philosophie, es ahora director de estudios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Partiendo de Husserl (*L'Origine de la géométrie*, trad. e introd., PUF, 1962; *La Voix et le Phénomène*, 1967), embarcado en una reflexión sobre la huella y la escritura (1967: *De la grammatologie*, Minuit, y *L'Écriture et la Différence*, Seuil), repensando a Heidegger (por ejemplo en *De l'esprit. Heidegger et la Question*, Galilée, 1987), debió desconstruir no menos la identidad del referente propiamente llamado "los griegos" o "Grecia", en particular a través de *La Dissémination* (Seuil, 1972), *Marges - de la philosophie* (Minuit, 1972), o *Psyché* (Galilée, 1987).

Umberto Eco, semiótico y escritor italiano, director del Instituto de Comunicación de la Universidad de Bolonia, nació en Alejandría en 1932. Tras una tesis sobre *Il problema estetico in Tomaso d'Aquino* (publicada en Milán, en 1970), publicó en particular *L'Œuvre ouverte* (Seuil, 1965), *La Structure absente* (Mercure de France, 1970), *Lector in Fabula* (Grasset, 1985), *Sémiotique et Philosophie du langage* (PUF, 1988), y recientemente

te *Les Limites de l'interprétation* (Grasset, 1992). Su primera novela, *Le Nom de la rose* (Grasset, 1982, premio Médicis extranjero), no es menos postaristotélica.

Terence Irwin (BA, Oxford, 1969; Ph. D., Princeton, 1973) enseña filosofía en Cornell University desde 1975. Es autor de *Plato's Moral Theory* (Oxford UP, 1977); *Plato's Gorgias* (trad.) (Oxford UP, 1979); *Aristotle's Nicomachean Ethics* (trad.) (Indianápolis, Hackett, 1985), *Aristotle's First Principles* (Oxford UP, 1988), y *Classical Thought* (Oxford UP, 1989).

Guy Le Gaufey nació en 1946 en Bergerac (Dordoña). Tras realizar estudios diversos y diversamente inacabados, se introdujo en el psicoanálisis, que ejerce desde 1974 en París. Fundó la revista *Littoral*, y escribió *L'Incomplétude du symbolique, de René Descartes à Jacques Lacan* (París, EPEL, 1991).

Michel Narcy, nacido en 1942, es investigador en el CNRS. Se especializó en el estudio de la filosofía griega, inspirado por esta máxima que podría ser nietzscheana, pero que es de Bergson: "No podemos dispensarnos de estudiar la filosofía helénica. Esto es necesario cuando uno se contenta con filosofar a la manera de los griegos. Pero es mucho más necesario aún cuando se quiere filosofar de otra manera". Publicó en especial *Le Philosophe et son Double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon* (París, Vrin, 1984), y *La Décision du sens* (con Barbara Cassin, París, Vrin, 1989).

Paul Ricœur nació en 1913. Tras desempeñarse como profesor en varias universidades francesas, es actualmente profesor emérito en la Universidad de Chicago. Su obra desarrolla una crítica del sentido y de la interpretación que da cabida a las sospechas que hacen pesar sobre toda "hermenéutica" el psicoanálisis, la historia y la lingüística: así en *De l'interprétation, Le Conflit des interprétations, La Métaphore vive, Temps et Récit, Du texte à l'action, Soi-même comme un autre*, que se escalonan de 1965 a 1990 (París, Seuil).

René Thom nació en Montbéliard en 1923. *Docteur ès lettres*, investigador científico en matemáticas (medalla Fields en 1956), es actualmente profesor emérito en el Institut des Hautes Études Scientifiques de Bures-sur-Yvette. Cofundador de la teoría de las catástrofes, que puede ser considerada como una fenomenología de base científica, se interesó en los esquemas hilemórficos de Aristóteles en particular y, como consecuencia, en la obra de Aristóteles en su conjunto. El más reciente de sus trabajos publicados lleva por título *Apologie du Logos* (París, Hachette, 1990).

Francis Wolff, nacido en 1950, enseñó filosofía en diversas universidades francesas y en la Universidad de San Pablo (Brasil); es actualmente *maî-*

tre de conférences en la universidad de Reims. Publicó varios libros en Presses Universitaires de France, entre los cuales se cuentan *Socrate* (1985) y *Aristote et la Politique* (1991). Entre numerosos artículos, frecuentemente consagrados a la filosofía griega, se destaca "Eros et logos. A propos de Foucault et de Platon" (*Revue de philosophie ancienne*, VII, 1, 1989).

Índice analítico

Abragam, A.: 114

Adler, M.

Art and Prudence: 213-214

Aelio Aristides: 90-91

– II, 396-398, 401, 424 (Lenz Behr): 91

Alliez, É.: 167-168, 181, 183-185, 186-189

Alquié, F.: 43, 47, 56-57

Annas, J. y Barnes, J.

– *The modes of Scepticism*: 316-317

Anscombe, E.

– *Intention*: 292

– *Three Philosophers*: 308-309

Antifón: 86-88, 88-89, 90

– *Peri Aleteias* (fr. B. DECLEVA = 87 B 44 fr. A D.K.).

• Col. I: 90-91; 9-10, 23-26, 29, 32 *sq.*, 33 *sq.*: 88

• Col. II, 5, 6, 9 *sq.*: 23: 88

– *Peri homonoias* (87 B 44 a D.K., Ver FILÓSTRATO, JENOFONTE): 88

– *Peri kriseōs oneirōn* (87 B 80 (D.K.): 89-90 (ver CICERÓN)

Apel, K.O.: 317-318, 320-323

Arcésilas: 45-46

Arendt, H.: 85-86, 100-102, 105-107, 228-229, 243, 252-253

– *La Condition de l'homme moderne*: 105-107

– *La Crise de la culture*: 104-105, 105-107

– *Vies politiques*: 104-105

Aristóteles: 22, 24-27, 29, 42-44, 44-45, 47, 48-50, 60-61, 61-62, 65, 75-76, 77-78, 82-83, 85-86, 102-103, 105-106, 112-116, 118, 121-122, 126-128, 129-130, 134-135, 139-141, 143-147, 161-162, 165, 175-178, 183-186, 188, 195-196, 205-206, 211-212, 215-216, 227-229, 231, 243-249, 252-256, 257, 261-273, 274-279, 285-286, 288-292, 294, 296-298, 302, 305-309, 314-316, 318-319, 322-323, 325

– *Analíticos*: 301-302, 313-315, 317-318

• *Primeros Analíticos*

• I, 30, 46 a 8-10: 304-305

• II, 16, 65 a 35-37: 304-305

• *Segundos Analíticos*: 301-302

• I, 2: 303-304; 9, 76 a 16-25; 11, 76 a 26-34; 24, 85 b 11: 302-303

• II, 13, 97 b 36; 17, 99 a 7: 302-303

– *Ética a Eudemo*: 287

– *Ética a Nicómaco*: 216-217, 251-252, 262-263, 275-276

• I, 1, 1094 a 26-28; b 11: 101-102

• III: 287

• IV: 286-287; 12, 1126 b 11 *sq.*: 105

- VI: 248, 255-256, 286-287; 2, 1139 a 21-b 6: 283-284; a 27 sq.: 286; a 34-35: 288-289; b 3: 286
- VII: 288-289; 1145 b 29: 304
- VIII, 4: 97-98; 12-13; 13, 1161 b 8-10: 98-99
- IX, 4; 4, 1166 a 13; b 19: 98-99; 6: 97-98; 6, 1167 b 5 sq.; b 9 sq.: 98-99; b 13-16: 99-100
- X, 10, 1179 b 31-1180 b 25: 80
- *Metafísica*: 301-302
 - A, 1-2: 248; 1, 981 a 24-b 6: 304; 3, 984 b 10: 246
 - B, 1, 995 b 18-25: 304
 - Γ: 301-303, 309-313, 315; 1-4: 313-314; 1, 1003 a 26-32; 2, 1004 b 17-26; b 24-25: 304; 2-3, 1005 a 19-b 8; 3, a 9; b 1: 303-304; b 3: 304-305; b 5-11: 303; 4: 313; 1005 b 35-1006 a 2: 315-316; 1006 a 5: 304-305; a 11-26: 318; a 11-18; a 16-18: 308; a 26: 321; b 12 sq.: 318; 1007 a 20 sq.: 317-317; 5, 1009 a 20 sq.: 319-320; a 21 sq.: 321-322; 1010 a 10-15: 316-317; 6, 1011 a 3-7: 306; b 25-27: 320-321
 - E, 1, 1025 b 31: 143
 - Z: 313-314; 13, 1039 a 6-7: 138
 - Θ, 10: 255-256
 - Λ, 373, 437
- *Météorologiques*
 - IV, 12, 390 a 12-20: 145-146
- *Partes de los animales*
 - I, 1: 21
- *Física*: 251-254, 277, 387
 - I-III: 248
 - I, 2, 185 a 2-3; 14-20: 303
 - II, 4-6, 196 b-198 a: 264-265
 - III, 6, 207 a 26-28: 143
- *Poética*: 205-210, 213-220, 222, 225-227, 231-232, 263-264, 271
 - 1, 1447 a 28: 220-221
 - 2, 1448 a 1-4: 220-221
 - 5, 1449 b 9 sq.: 221; b 16-20; b 16: 222-223
 - 6, 1449 b 21-25: 221-222; b-27-28; 209-210; 1450 a 3: 220-221; a 7-9: 221; a 15-23: 211; a 23-25: 221
 - 7, 1450 b 21 sq.: 209-210
 - 9, 1451 b 5: 222-223; b 9: 223-224
 - 14, 1453 b 11: 221-222
 - 18, 1455 b 25 sq.: 208-209
- *Política*: 209-210
 - I, 146; 1-2: 295-296; 1, 1253 a 2: 97-98; 2, 1253 a 7-10: 100-101; a 27-29: 79-80
 - II, 3, 1261 b 32: 97-98; 5, 1263 b 31-35; 1264 b 19-22: 93-94
 - III, 1, 1274 b 38-41: 94; 4, 1276 b 4-9; 20-31; 32 sq.; 1277 a 5-12: 94-95; a 29-b 7; a 39-b 1: 80; 5: 80; 1278 a 26-34: 80; 7, 1279 b 6: 76; 8, 1279 b 19: 76; 11, 1281 a 39-41; a 40; a 42-b 10; a 42; b 8; b 10-15; b 10; b 11; b 14; b 15-21: 95-97; b 24 sq.; b 34-38: 97; 15, 1286 a 29: 97; 16, 1287 b 25-31: 97
 - V, 6, 130 a 9: 97-98
 - VII, 13, 1332 a 36-38: 93-94; 15, 1333 b 15: 101-102
- *Refutaciones sofísticas*: 319-320
- *Retórica*: 206, 215, 216-217, 231-232, 251-252, 266-267, 271, 287-288
 - I, 9, 1367 b 21-23: 283-284
 - II, 3, 1380 a: 210-211
- *Tópica*: 261, 266-267
 - I, 2, 101 a 36-b 4: 302
 - I, 11, 104 b 19-28: 19
- *De anima*
 - II, 5, 417 b: 141
- Arnim, J. Von
(comp.) *Stoicorum Veterum Fragmenta*: 45-46
- Aron, R.: 106-107
- Arp, H.:
 - *Jours effeuillés*: 232
- Artaud, A.: 185
- Artemidoro: 170
- Aspect, A.: 113-114
- Aubenque, P.: 33-35, 40-41, 43, 46-47, 50-51, 97-98
 - *Le problème de l'être chez Aristote*: 252, 301-302, 315-316
- Aubert, J.
 - (comp.) *Joyez avec Lacan*: 270-271
- Agustín (san): 246

Balibar, F.: 118-119
 – *E = Mc². De l'éther aux quanta*: 116-117
 Badiou, A.: 323-324
 Barnes, J.: 9-10, 11, 25-26 (ver J. ANNAS)
 Barthes, R.: 211-212, 228-229
 Bastianini, G. (ver F. DECLEVA-CAIZZI)
 Bataille, G.: 269
 Batteux, C.: 205
 Baudelaire, C.: 233-234
 Baumgarten, A. G.: 205-206
 Benjamin, W.: 323-324
 – *Le Narrateur*: 228
 – *Origine du drame baroque allemand*: 269-270
 – *Paris capitale du xix^e siècle* (Passagenwerk): 237-238
 Bergson, H.: 29-30
 Bernasconi, R.: 254-255
 Berti, E.: 10, 254, 291, 315-316, 321-322
 Bidet, J.
 – *Que faire du «Capital»?* : 75-76
 Blanchot, M.: 155
 Bohr, N.: 113-114, 119-120, 132-133
 – *Physique atomique et Connaissance humaine*: 119-120, 123-124, 126-127, 130-131 (ver C. CHEVALLEY)
 – *Lettre à Schrödinger*: 119-120
 Boileau, N.: 205
 Bollack, J.: 26-27, 47, 56, 58-59, 64-65
 Bonitz, H.: 137
 Borges, J. L.: 212
 Born, M.: 119-127
 Bose: 118-119
 Bourbaki, N.: 145-146
 Boyancé, P.: 47, 58-59, 64-65
 Boyle, R.: 116-117
 Braig, C.: 244-245
 Bréhier, É.:
 – *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*: 159-160
 Brémont, H.: 211-212
 Brentano, F.: 263
 Breton, A.: 233
 Brisson, L.
 – (comp., trad.) *Platon, Lettres*: 156-157
 – (comp., trad.) *Platon, Fedro* (ver J. DE-
 RRI DA, «La pharmacie de Platon»)

Brunschwig, J.: 19, 26, 29, 53
 Buci-Glucksmann, Ch.
 – *La Folie du voir*: 266, 271
 Burke, K.: 207-208, 215-216
 – *Language as Symbolic Action*: 207-208
 Burnyeat, M.
 – *The Theætetus of Plato*: 47-50
 Buydens, M.
 – *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*: 158-159
 Calvino, I.: 212
 Carnéade: 45-46
 Cassin, B.: 33, 87-88, 90, 100-102, 134-135, 184-185, 219, 225-226, 320-321
 – y M. NARCY: *La Décision du sens*: 301-302, 304, 308-309, 315-316, 318-319, 322-324
 Celan, P.: 232-233
 Charles-Saget, A.
 – *L'architecture du Divin*: 145
 Charniak: 215-216
 Chateaubriand, A. de: 233
 Cherniss, H.: 137
 Chevalley, C.: 120, 127-128
 (comp.) N. BOHR, *Physique atomique y Connaissance humaine*: 119-120
 Cicerón
 – *Sur la divination*, II, 144 (ver ANTIFÓN): 89-90
 Claudel, P.: 87
 Coleridge, S. T.: 205-206
 Cratilo: 316-317 (ver PLATÓN)
 Croce, B.: 205-206
 Croiset, A.
 – *Les Démocraties antiques*: 77-78
 Dancy, R.M.
 – *Sense and Contradiction*: 314-316
 Danto, A.: 292
 Davidson, D.: 292-293
 Decleva Caizzi, F.
 (comp.) PIRRONI, *Testimonianze*: 45-46
 (y G. BASTIANINI, comps.) *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*: 87-88
 Deleuze, G.: 155, 157-158, 161, 169-171, 173-174, 177-178, 180, 186-188, 191-193, 195-197, 312-313

- *Différence et Répétition*: 162-163, 164, 169-170, 174-177
- *Foucault*: 159-160, 169-170
- *Logique du sens*: 156-163, 165-170, 174, 177-179
- *Nietzsche et la Philosophie*: 158-159
- *Pourparlers*: 169-172, 312
- (y F. GUATTARI) *L'Anti-Edipe*: 166-167
- (y F. GUATTARI) *Mille Plateaux*: 165, 167
- Demócrito: 86-87, 121-122, 124-126, 266-267
- Derrida, J.: 155, 157-158, 163-164, 169-173, 184-185, 188-189, 195-196, 232-233, 236-237, 323-324
- «Chôra» (en *Poikilia. Études offertes à J.-P. Vernant*): 169, 177-178, 180, 184-186, 192-197
- *De la grammatologie*: 160-161, 163, 165, 186-187, 196-197
- *De l'esprit*: 194, 197-198
- *Du droit à la philosophie*: 186
- *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*: 196-197
- *Éperons. Les styles de Nietzsche*: 186, 195
- *Glas*: 198-199
- *Heidegger et la Question*: 197-198
- *La Carte postale*: 193-195
- *L'Écriture et la Différence*: 163-165, 168, 194-195
- *La Dissémination*: 198-199
- «La double séance»: 186, 188-189, 194-195
- «La pharmacie de Platon»: 163, 165, 168-169, 172-174, 176-177, 184-185, 188-189, 192-197
- *La Vérité en peinture*: 195-196
- *Limited Inc.*: 195
- *Marges - de la philosophie*: 186, 192-197
- «Signature, événement, contexte»: 157-158, 160
- «La différence»: 158-160, 187, 197
- «La mythologie blanche»: 156-157, 188-189, 193-194, 195-196, 214-215
- *Mémoires, pour Paul de Man*: 197
- *Otobiographies*: 195
- *Positions*: 157-160
- *Ulysse Gramophone*: 163-166
- *Psyché*: 184-186, 196-198, 236-237
- Descartes, R.: 29, 43, 54, 56-57, 60-61, 130-132, 261-262, 267-268, 275-277
- Descombes, V.
- *Le Platonisme*: 155-156, 161-162
- De Witt, N.: 58-59
- Dies, A.
- en PLATÓN, *República* (Introducción): 91-92
- Dirac, P.: 118-119, 124-125
- Dixsaut, M.: 10
- Dodds, E. R.
- *Les Grecs et l'Irrationnel*: 90
- Dolezel, L.: 208-209
- *Occidental Poetics*: 208
- Donne, J.: 271
- Dörrie, H.
- *Der Platonismus in der Antike*: 45-46
- Dostoevski, F. M.: 229-230
- Dryden, J.: 205-206
- Dubos, J.-B.: 205
- Dupont-Roc, R. y Lallot, J.
- (comps. y trad.) ARISTÓTELES, *Poética*: 220-224, 232
- Edelstein, L. y Kidd, I. G.
- (comps.) POSIDONIUS, *The Fragments*: 45-46
- POSIDONIUS, *The Commentary*: 45-46
- Einstein, A.: 118-119
- (y PODOLSKY, B., ROSEN, N.): 113-114
- Else, G.F.
- *Aristotle's Poetics*: 208-209
- Empédocles: 65
- Epicuro: 45, 56, 58-61, 157-158, 184-185, 195-196
- *Carta a Herodoto*: 58, 64-66
- Erlich, V.
- *Russian Formalism*: 211-212
- Espagnat, B. d'
- *À la recherche du réel*: 113-114
- Eurípides: 87
- Fergusson, F.
- *The Idea of a Theater*: 206
- Ferry, L.
- *Homo Aestheticus*: 78

- Fichte, J. G.: 124
- Finley, M. I.
 – *Démocratie antique et Démocratie moderne*: 75
 – *On a perdu la guerre de Troie*: 78-79
- Foucault, M.: 162, 169-172, 173-174, 185-187, 191, 195-197
 – *Histoire de la folie à l'âge classique*: 168
 – *Las palabras y las cosas*: 159-160
 – *L'Usage des plaisirs*: 169-170, 172-173, 174
 – *La Pensée du dehors*: 168
- Frede, M.
 – *Essays in Ancient Philosophy*: 301-302
- Frege, G.: 26, 276-277
 – *Les Fondaments de l'arithmétique*: 275-276
 – *Écrits logiques et philosophiques*: 275-276
- Freud, S.: 163, 183-184, 193-195, 263-264, 266-267, 269, 271-272, 276-277
 – *Más allá del principio del placer*: 275-276
- Frye, N.
 – *Anatomy of Criticism*: 206
- Gadamer, H. G.: 228-229, 243, 245, 252
 – Prefacio a HEIDEGGER, *Natorp-Bericht*: 246-247
 – *Heideggers Wege*: 252-253, 254-257
- Gaiser, K.
 – *Supplementum Platonicum*: 45
- Génesis, 28, 12: 144-145
- Genette, G.: 211-212
- Giannantoni, G.
 (comp.) *Socraticorum Reliquiae*: 45-46
- Gigante, M.: 45
- Gilbert, S.: 206
- Girard, R.: 234-235
- Giraudoux, J.: 87
- Goethe, J. W. Von: 122, 205-206, 259
- Goldschmidt, V.
 – *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*: 28-29, 165
- Góngora, L.: 262-263
- Gorgias: 86-87, 90, 161
 – *Éloge d'Hélène*: 82 B 11 D.K., 2. 118; 11: 86-87
 – *Olympique*, 82 B 8 a D.K. (ver PLUTARCO): 87
 – *Traité du non-être*: 319-320
 – 82 B 23 D.K. (ver PLUTARCO): 87
 – 82 A 1 D.K., 4-5 (ver FILÓSTRATO): 87-88
- Gozzi, C.: 211-212
- Grassi, E.
 – *La Métaphore inouïe*: 271-272
- Greimas, A. J.: 215-216
 – en G. DUMÉZIL, *Naissance d'archanges* (Introducción): 212-213
- Guattari, F. (ver G. DELEUZE)
- Gueroult, M.: 28-29, 43, 47, 55-57
- Habermas, J.: 297-298, 317-318
- Hardy, J.
 (trad.) ARISTÓTELES, *Poética*: 220-223
- Hartmann, N.: 246-247
- Hegel, G. W. F.: 44-45, 79-80, 160, 185, 244, 261-262, 321
- Heidegger, M.: 24-30, 85-86, 101-102, 104-107, 125-128, 160-161, 173, 183-189, 194-198, 249-251, 312, 322-323
 – *Acheminement vers la parole* (GA 12): 243-244
 – *Aristote, Métaphysique* Θ 1-3 (GA 61): 252
 – *Être et Temps* (GA 2): 131-132, 243-244, 246-257, 291
 – *Introduction à la métaphysique* (GA 40): 102-103
 – *Lettre sur l'humanisme* (en GA 10): 243
 – *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (GA 24): 131-132, 244, 252
 – *Questions II*
 • «Qu'est-ce que la Philosophie?»: 246
 • «La doctrine de Platon sur la vérité»: 172-174
 – *Questions IV*: 243-244
 – «Réponses et questions sur l'histoire et la politique»: 103-104
 – *Séminaire de Zurich*: 243-244
 – *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* (GA 1): 244-247
 – *Grundbegriffe der antiken philosophie* (inéd.): 252
 – *Interpretation platonischer Dialoge* =

- cours de 1924-25 sur le *Sophiste* de Platon (inéd.): 244, 254-257
- *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (GA 26): 255-256
 - *Natorp-Bericht*: 246-247, 251
 - *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63): 243-244, 248
 - *Parménides* (GA 54): 103-104
 - *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61): 248
 - *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56-57): 248
 - Carta a Krebs del 9.I.1919: 245-246; a K. Löwith de 1921: 245, 252-253; a K. Jaspers del 19.XI.1922: 247; a K. Jaspers del 1.VII.1935: 253-254
- Heisenberg, W.: 111-113, 116-117, 119-122, 128-129, 133-135
- *Physics and Philosophy (Physik und Philosophie, Physique et Philosophie)*: 121-122, 125-126, 127-132
 - *Schritte über Grenzen (Across the Frontiers)*: 121-122, 124-127
 - *Das Naturbild in der heutigen Physik (La Nature dans la physique contemporaine)*: 122-123, 130
 - *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft (Philosophical Problems of Quantum Physics)*: 122-126
 - *Der Teil und das Ganze (La Partie et le Tout)*: 125-126, 130
 - *Ordnung in der Wirklichkeit*: 127-128, 130
- Heráclito: 24-25, 35, 86-87, 125-126, 129-130, 197, 314-317
- 22 B 125 D.K.: 99-100
- Herrstein Smith, B.: 228
- Hesíodo
- *Théogonie*, 775-805: 88-89
- Hilbert, D.: 126
- Hipias: 88-89
- Hobbes, Th.: 205-206
- Hölderlin, F.: 263-264
- Cartas a Wilmans del 20.IX.1803 y el 2.IV.1804: 243-244
- Holton, G.: 186-187
- Homero: 210-211, 221
- *La Iliada*: 229-230
- Houdebine, J.-L.: 155
- Hülser, K.
- (comp.) *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*: 45-46
- Husserl, E.: 163-164, 183-185, 219, 228-229
- *Méditations cartésiennes*: 131-132
 - *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendante*: 114-116, 131-132
 - *Recherches logiques*: 243-244
 - Carta a R. Ingarden del 14.XII.1922: 247; a R. Otto del 5.III.1919: 245-246
- Irwin, T.: 311, 313, 315-322
- *Aristotle's First Principles*: 301-303, 313-315, 318-319
- Isócrates: 87
- Jakobson, R.: 207-208
- Jámblíco: 89 (ver STOBÉE)
- *Vie de Pythagore*: 210-211
- Jaspers, K.: 247, 253-254
- Jauss, H.R.: 228-229
- Jenofonte: 170
- *Memorabilia*, IV, 4, 16 (ver ANTIFONTE): 88-89
 - Ps.-JENOFONTE: 75-76
- Johnson, M. (ver G. LAKOFF)
- Johnson, S.: 205-206
- Joyce, J.: 185, 212-214, 278-279
- *Paris Notebook*: 206
 - *Ulyses*: 206
 - Carta a St. Joyce: 206; a E. Pound: 206
- Kahn, G.: 68-69
- Kant, E.: 21-23, 26, 61, 106-107, 120, 129-130, 186-187, 244, 247-248, 263, 275-276, 291-294, 296-297, 315
- *Crítica de la Razón Pura*: 11, 22, 125-126, 128-129, 294
- Kermode, F.: 228
- Kidd, I.G. (ver L. EDELSTEIN)
- Kierkegaard, S.: 243-245, 259
- Kirwan, C.: 304
- Kisiel, Th.: 245, 246-248
- Kühn, Th.: 186-187

- Lacan, J.: 275, 277- 279
 – *Escritos*: 261, 271-272, 277
 – *El Seminario*
 • *Aun* (20): 261-263, 266-269, 272-273, 276-277
 • *La ética del psicoanálisis* (7): 263-264, 266, 269-270
 • *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (11): 264-266
 • *Le Transfert* (VIII): 262-264, 268-269
 – *Televisión*: 263, 274
 Lacoue-Labarthe, Ph.: 232-233
 Lafrance, Y.
 – *Méthode et Exégèse en histoire de la philosophie*: 29-30
 Lakoff, G.: 215-216
 – *Women, Fire, and Dangerous Things*: 215
 y JOHNSON, M., *Metaphors We Live By*: 215
 Lallot, J.: (ver DUPONT-ROC)
 Langbaum, R.: 213-214
 Largeault, J.
 – *Principes de philosophie réaliste*: 113
 – en R. THOM, *Apologie du Logos* (Prefacio): 113
 Lautréamont: 233
 Le Bossu, J.: 205
 Lehmann, K.: 245
 Leibniz, G. W.: 93, 134-135, 311
 – *Monadologie*: 311-312
 Leidlmaier, K.: 244-245
 Lessing, G.E.: 205-206
 Levinas, E.: 185, 188
 Lévy-Leblond, J. M.: 116-117
 Locke, J.: 116-117
 Longino (Ps.-)
 – *Sur le sublime*: 206-207
 Löwith, K.: 243, 245, 252-253
 Loraux, N.: 9-10, 99-100
 – *L'invention d'Athènes*: 75-76
 Loraux, P.: 9-10, 33, 87
 Luther, M.: 243-245, 256-257, 259
 Lucrecio: 64-65
 Lyotard, J.-F.: 163-164, 187, 323-324
 Mach, E.: 118-119
 McIntyre, R.: 291-292
 McLuhan, M.: 213-214
 Mallarmé, S.: 185, 262-263
 Mann, Th.: 213-214
 Manzoni, A.: 212
 Marion, J.-L.: 196
 – *Réduction et Donation*: 131-132
 Marx, K.: 27-28, 77, 80-81, 102-103, 194-195
 – *Le Manifeste communiste*: 76-77
 Mates, B.: 68-69
 Maxwell, J.: 116-118, 139-140
 Merleau-Ponty, M.: 266
 – *Le Philosophe et son Ombre*: 59-61
 Metthe, H. J.: 45-46
 Miller, J.: 228
 Millot, C.
 – *La Vocation de l'écrivain*: 269-270
 Misch, G.: 246-247
 Modrak, D.
 – *Aristotle. The Power of Perception*: 47-48
 Montaigne, M. De
 – *Essais*: 271-272
 Moravia, A.: 212
 Most, G.: 33
 Mouraviev, S.: 44-45
 Moussaron, J.-P.
 – *Feu le Free*: 235
 Nancy, M.: 80-94
 – (Ver B. CASSIN)
 Natorp, P.: 246-247, 315
 Neumann, F. E. Von 120
 Newton, I.: 122, 130-131
 Nietzsche, F.: 27-28, 121-122, 160, 169-170, 182-186, 189-190, 193-195, 197-198, 205-206, 244, 311, 318-319
 – *La voluntad de poder*: 161
 – *El viajero y su sombra*: 161
 – *Más allá del bien y del mal*: 156-158
 – *KGA*, IV, 1: 243-244
 Noguez, D.: 215-216
 Nohl, H.: 246-247
 Ochwadt, C. y Tecklen-Borg, E.: 245-246
 Ortega y Gasset, J.: 321-322
 Ott, H.
 – *Martin Heidegger*: 245-246, 252-253
 Overbeck, F.: 245

- Parménides: 42-43, 104-105, 161
- Pablo (san): 243-244, 245, 259
- *Epístolas*: 252-253
- Pauli, W.: 119, 126-127, 130-133
- Pearce, Ch.: 276-277, 320-321
- *Collected Papers*: 216-217
- Pellegrini, P.
- (comp., trad.) Aristóteles, *Política*: 76-77
- Petitot, J.: 113
- Philopon: 137
- Filóstrato
- *Vies des sophistes*, 1, 9 (ver GORGIAS): 87-88; 1, 15 (ver ANTIFONTE): 88
- Pinchard, B.: 113, 116
- Planck, M.: 124
- Platón: 24-26, 27-30, 34-37, 42-43, 45, 47, 61, 65-66, 69-70, 75-79, 85-86, 94, 96-97, 101-102, 104-107, 121-126, 129-130, 155, 157-158, 161-165, 170-181, 183-185, 187-189, 193-194, 244-248, 283, 295-296, 315-316
- *Apología de Sócrates*, 31 d: 79
- *Banquete*: 182; 201 d: 173
- *Cratilo*: 217-218
- *Gorgias*, 465 c: 79; 467 c sq.: 296; 505 a b: 79; 512 e-513 c: 79-80; 515 e-517 a: 78; 516 a-b; 521 d: 79
- *Laques*, 179 d: 78
- *Carta VII*, 341 b-d: 155-156
- *Menón*, 93 c-94 e: 78
- *Parménides*, 141 e: 196
- *Fedro*: 177, 311-312; 256 a: 173; 275 a 5: 172-173
- *Protágoras*, 319 e-320 a: 78-79; 320 c-328 d: 80-81; 321 c-322 b: 90; 322 c: 81-82, 90; 322 d 3-4: 84; 323 a, b-c: 90-91; 325 c: 81-82; 325 c 7: 90-91; 326 d: 81-82; 326 e: 81-82, 90-91; 328 a: 82-83, 90-91
- *República*: 196
- II, 368 d: 91
- IV, 420 b: 92-93; 420 d-e: 93; 421 a: 93, 102-103, 143; 427 e: 91-92; 430 e: 91-92; 431 a-b: 91-92; 431 e: 92; 432 a; 433 b; 433 c; 433 d: 92-93; 434 e: 91-92; 440 e-441 a; 441 c: 92; 441 e; 442 d: 92-93; 443 b: 91-92; 444 c-e: 93
- V, 462 c-d: 93
- VI, 508 e; 511 d-e: 123-124; 517 c 4: 172; 519 e: 92-93; 523 c: 175-176
- *Sofista*, 217 a: 156-157; 268 c: 160
- *Teeteto*: 182; 166 e-167 b: 87; 167 b: 312-313; 172 d: 80; 174 d; 107; 176 a: 79-80
- *Timeo*: 48 e: 177-178; 50 d: 177, 182
- Plotino: 146, 187-188, 195-196
- Plutarco
- *Préceptes conjugaux*, 43, 144 bc: 87 (ver GORGIAS)
- *La Gloire des Athéniens*, 5, 348 c: 87 (ver GORGIAS)
- *Du bavardage*, 511 b: 99-100
- Podolsky, B. (ver A. EINSTEIN)
- Poe, E.A.
- *Philosophy of Composition*: 206-208, 214-215
- Pöggeler, O.: 245
- Poincaré, H.: 113-114
- Polti, G.: 211-212
- Popper, K.: 321
- Posidonius: 45-46
- Pouchkine, A.: 37
- Proclus
- *Éléments de théologie*: 146
- Propp, V.: 211-212
- Protágoras: 27-28, 87, 312-317, 319-320, 323-324 (ver PLATÓN)
- Proust, M.: 213-214
- Pyrhron: 45-46
- Pitágoras: 210-211 (ver JÁMBLICO)
- Rawls, J.: 82-83
- Reverdy, P.: 233
- Rey, J.-M.
- *L'enjeu Des Signes*: 160
- Reynolds: 205-206
- Richards, I. A.
- *Principles Of Literary Criticism*: 205-206
- Rickert, H.: 294
- Ricœur, P.: 238-239
- *Du texte à l'action*: 235-236
- *La Métaphore vive*: 214-215, 231
- *Soi-même comme un autre*: 231, 235-236

- *Temps et Récit*: 211, 219, 223, 224-226, 231-232, 234-236
- *Modèles mathématiques de la morphogenèse*: 138, 141-142
- *Paraboles et Catastrophes*: 138
- *Stabilité structurelle et Morphogenèse*: 138-141

- Tomás de Aquino (santo): 217-218, 313
 - *Suma Teológica*, I, 79, 8: 218
 - *Contra los Gentiles*, 4, 46: 218
- Tocqueville, A. De: 75-77
 - *De la démocratie en Amérique*: 77-78
- Trendelenburg, F.A.: 25
- Tricot, J.
 - (trad.) en ARISTÓTELES, *Poética*: 76-77, 96-97

- Valéry, P.: 234-235
- Van Der Pol: 143
- Van Der Waals: 141-142, 151
- Van Fraassen, B.C.
 - *Laws and Symmetry*: 113
 - *Quantum Mechanics and Empiricist View*: 134-135
- Vander, P.A.: 45
- Vattimo, G.: 323-324
- Vecelovskij: 211-212
- Verga, G.: 212

- Vernant, J.-P.: 182 (ver «Chôra», J DERRIDA)
- Vico, G.: 215
 - *Scienza Nuova*: 205
- Volpi, F.: 244-245, 254
 - *Heidegger et Aristotele*: 249-250
 - (comp.) *Heidegger et l'Idée de la phénoménologie*: 249-250
- Vuillemin, J.
 - *De la logique à la théologie*: 40
 - *Nécessité ou Contingence*: 47

- Waren, A. (ver R. WELLEK)
- Weber, M.: 61-62, 65-66, 106-107, 219, 293-294
- Weiss, H.: 243
- Wellek, R. y Waren, A.
 - *Theory Of Literature*: 205-206
- Weyl, H.: 111-112
- Whorf: 117-118
- Winch, P.
 - *The Idea Of Social Science*: 293
- Wittgenstein, L.: 292-293, 320-321, 323-324
- Wolff, Ch.: 22
- Wolff, F.: 181, 183-185, 187-199
- Wordsworth, W.: 205-206

- Zarader, M.: 244
- Zeeman, E.C.
 - *Catastrophe Theory*: 138-142